عبد الكريم العثمان

الدراسات النفسية عند المسلمين

والغزالي بوجه خاص

الناشر
مكتبة وهبة
١٤ شارع الجمهورية ــ عابدين
تليفون : ٩٣٧٤٧٠

الطبعة الثانية

شعبان سنة ١٤٠١ هـ – يونيه سنة ١٩٨١ م

« نال المؤلف على أصـول هذه الدراسة
درجة الماجستير فى الفلسفة بتقدير ممتاز
من جامعة القاهرة »

دار غريب للطبـــاعة
١٢ شارع نوبار (لاظوغلى) القاهرة
ص ٠ ب ٥٨ (الدواوين) – تليفون : ٢٢٠٧٩

بسم الله الرحمن الرحيم

تقـديم

بقلم : الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى
أستاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة القاهرة

علم النفس الاسلامى

١ – قد يبدو هذا العنوان غريباً؛ لأن العلم لا وطن له ، ولا يخضع للدين ، فهذا كقولك علم الهندسة الإسلامى ، أو الجبر ، أو الطب ، أو الكيمياء وغير ذلك . فهذه العلوم من جهة أنها عبارة عن ملاحظة الظواهر واستخلاص القوانين التى تحكمها « واحدة » ما دامت قد بلغت المرحلة العلمية الصحيحة ، لا فرق بين هندسة يابانية أو إنجليزية ، ولا كيمياء مسيحية أو كيمياء إسلامية . كذلك الحال فى علم النفس – ما دام قد أصبح علماً يخضع كغيره من العلوم لقوانين ، ويعتمد على ملاحظة الظواهر – لا ينبغى أن يقال : هذا علم نفس إسلامى أو نصرانى ، أو علم نفس يونانى أو هندى أو أمريكى .

وإلا لم يكن علم النفس علماً .

وللإجابة عن هذا الاعتراض نقول : إن دخول علم النفس زمرة العلوم الطبيعية لم يتم إلا حديثاً ، بل حديثاً جداً . نعنى منذ أواخر القرن التاسع عشر وخلال هذا القرن . وهو آخر العلوم التى انفصلت من شجرة الفلسفة ، ولا يزال على الرغم من التقدم العظيم الذى أحرزه لم يبلغ بعد ما يمكن أن يقال إنه المرحلة العلمية النهائية . والعلة فى ذلك أن النفس الإنسانية معقدة أشد التعقيد ، ويصعب إخضاع كثير من ظواهرها للقياس والتجارب ، وهما شرطا العلم الصحيح بمعنى الكلمة .

وإذا كان علم النفس الحديث قد ابتعد نهائياً عن القول بوجود « نفس » وراء الظواهر ، باعتبار أن النفس شيء لا يمكن بحثه علمياً ، كما عدلت العلوم الطبيعية عن القول بالجوهر ، أو الطبائع المستقرة وراء الظواهر الطبيعية ، فإن الأمر فى النفس الإنسانية مختلف أشد الاختلاف عن الأمر فى سائر العلوم الطبيعية الأخرى . وذلك يرجع إلى أننا ندرس الظواهر الطبيعية من خارج منفصلة عنا ، نلاحظها من بعيد ، ونخضعها لتجاربنا . وعلم النفس الحديث الذى أصبح علماً إنما يفعل ذلك ، حين يدرس الإنسان كأنه قطعة من الحجر أو النبات أو الحيوان ، يلاحظ سلوك هذه الكائنات من خارج ، كيف تتأثر بالبيئة التى تعيش فيها وكيف تؤثر فيها ، دون أن يدخل إلى باطن الحجر ، أو الشجرة ، أو القطة ليعرف ماذا يدور بخلدها .

غير أن الإنسان تختلف حاله عن حال هذه الكائنات ، لأنه إلى جانب سلوكه الظاهر المتفق مع سائر الكائنات الطبيعية « يشعر » بالخواطر والخوالج التى تجرى فى باطنه ، أى أنه يشعر بذاته ، باعتبار أنها مصدر لهذه الحركات وهذا السلوك الخارجى ، وهو يستطيع أن يصور لنا « شعوره » وأن يحلل لنا باطنه ، وأن يميز بين دوافعه واتجاهاته وميوله وعواطفه وغير ذلك .

وقد ألغت كثير من مدارس علم النفس « الشعور » من مجال دراستها ، لأن مثل هذا البحث لا يتفق مع الأساليب العلمية . ولكن هذا الإلغاء لا يعنى بحال ما أن الشعور لا وجود له ، وأن الإنسان لا يحس بحريته واختيار ما يؤثره . وإلا كان الإنسان لا يعدو أن يكون قطعة من الحجر ، أو كريشة فى مهب الرياح ، لا حول له ولا قوة ، وليس له سلطان على نفسه ، ولا يستطيع أن يسمو إلى آفاق عليا ، ومنها الآفاق الروحية الدينية .

ومن أجل ذلك لا تزال بعض المدارس فى علم النفس الحديث تفسح المجال : أولا للتأمل الذاتى وهو منهج لا يتفق مع مناهج العلم الطبيعى . وثانياً لدراسة ظواهر قد تتعارض أو على الأقل تقع فى دائرة تختلف عن دائرة العلم ، وهى الظواهر الدينية .

وما دمنا قد أفسحنا المجال لدراسة الظواهر الدينية نفسانياً ، فلا غرابة أن نقول بوجود علم نفس إسلامى ، كما نقول بوجود علم نفس بوذى أو نصرانى ، لاختلاف خصائص كل دين من هذه الأديان .

٢ — ونستطيع أن نقول فى غير تردد إن الذى صور هذا العلم عند المسلمين هو حجة الإسلام أبو حامد الغزالى .

والغزالى متعدد الجوانب ، فهو فقيه ، وهو متكلم ، وهو فيلسوف ، وهو صوفى وهذه هى الجوانب الأربعة التى اشتهر بها حجة الإسلام ، إذ له فى أصول الفقه كتاب المستصفى لا يزال عمدة فى بابه حتى اليوم ، وله فى علم الكلام كتاب الاقتصاد فى الاعتقاد وهو من أحسن الكتب التى تلخص هذا الفن وتعرضه على طريقة الأشعرية ، وله فى الفلسفة مقاصد الفلاسفة والتهافت الذى ولو أنه رد على الفلاسفة إلا أنه ينهج منهجهم ويعرض مسائلهم. والتصوف هو الطريق الذى ارتضاه لنفسه فى آخر حياته كما حكى فى المنقذ من الضلال .

ولكن أحداً لم يصور لنا الغزالى عالماً نفسانياً ، وضع أسس علم نفس إسلامى بمعنى الكلمة ، على غزارة ما كتب فى هذا الباب ، إذ له فيه كتب مستقلة برأسها مثل معارج القدس ، وله مباحث متفرقة فى شتى كتبه وبخاصة إحياء علوم الدين .

فإن سأل سائل وقال : لماذا لا يظهر العلم إلا على يد حجة الإسلام فى القرن الخامس الهجرى ؟ وأين أمثال الفارابى وابن سينا من فلاسفة الإسلام ولهم فى هذا الباب مباحث معروفة وكتب مشهورة ؟ وألم يكن علماء الكلام أصحاب أنظار عميقة فى الدراسات النفسية ؛ كالإرادة ، والمحبة والكراهية ، والعادات والمعارف العقلية ؟ قلنا : إن لنا فى الجواب عن ذلك عدة أمور .

أولها : إن القرآن وهو كتاب المسلمين حوى تفصيلا لمعظم الأصول النفسية التى يصدر عنها سلوك الإنسان ابتداء من البحث فى النفس ما هى وما أصلها وما مصيرها ، إلى كثير من أحوالها التى تدفع المرء إلى المعيشة فى هذه الحياة الدنيا مثل الدافع إلى طلب الطعام والولد والمال والزينة

والرياسة ؛ كما صور ألواناً من الخوالج النفسانية والعواطف البشرية كالحقد والغيرة والحسد والوسوسة وغير ذلك، فلم يكن المسلمون بحاجة إلى كتاب فى علم النفس وبين أيديهم كتاب الله تعالى يحفظونه فى صدورهم ويتلون آياته آناء الليل وأطراف النهار ، كما لم يكونوا بحاجة إلى تصنيف كتاب فى علم الأخلاق للسبب نفسه وهو أن القرآن فى أساسه كتاب يهدى الناس إلى الطريق المستقيم .

الأمر الثانى : أن الفلسفة اليونانية حين نقلت فى عصر الترجمة إلى اللغة العربية ، ونقل معها كتاب النفس لأرسطو ؛ وكان أرسطو بالنسبة إليهم : المعلم الأول ، والغاية التى انتهت إليها جميع العلوم ، اتخذ فلاسفة الإسلام من هذا الكتاب نموذجاً يحتذى مثاله فى الكتابة عن هذا العلم . ولم يستطيعوا أن يتخلصوا من السير حسب طريقته ، كما فعل ابن سينا فى كتاب النفس الذى هو جزء من الشفاء ، وفى كتابته عن النفس فى النجاة فهو فى الواقع ينسج على منوال المعلم الأول فى تعريفه للنفس ، وإلحاقها بالعلم الطبيعى ، وتصنيفه للنفوس إلى نباتية وحيوانية وإنسانية ، وتصنيف الحواس والإدراك وسائر القوى الإنسانية . وإذا كان قد أتى بجديد فذلك فى تفصيلات فرعية لا تغير من الجوهر الأساسى لعلم النفس الأرسطى ، وهذا لا يعنى أن الشيخ الرئيس لم يأت بجديد ، إذ الواقع أن براهينه على إثبات جوهرية النفس وانفصالها عن البدن من البراهين الطريفة التى تأثر بها فلاسفة غربيون ومنهم ديكارت .

وقد ورث المسلمون كذلك شيئاً من علم النفس بحسب ما جاء عند أفلاطون .

وقد كانوا يعرفون محاوراته التى خاضت فى أمر النفس ، مثل فيدون التى أطلقوا عليها اسم « فادن » ، ومثل الجمهورية التى سموها « المدينة الفاضلة » وهذا وذاك علم نفس يونانى يتصل اتصالا دقيقاً بنظرة فلاسفتهم إلى الكون والإنسان ، ولا يمت بصلة إلى اتجاه الإسلام ، وإن اتفق معه فى بعض الأصول المشتركة فى كل زمان ومكان .

والأمر الثالث : أن علماء الكلام وإن كانوا قد أفاضوا فى المباحث النفسية لصلتها بالاعتقاد الدينى ، وبنظرية العدل والجبر والاختيار بوجه خاص ، إلا أنهم لم يحفلوا بإفراد هذا العلم بحثاً مستقلا من جهة ، كما أن مباحث المعتزلة وهم الذين توسعوا فى هذا الباب فقد معظمها مع الأسف فلا ندرى عنها إلا الشىء اليسير .

الأمر الرابع : أن المتصوفة هم الذين حللوا النفس البشرية تحليلا عميقاً ونزلوا إلى أعماقها وأغوارها وصوروا ما يعترى المتصوف من أحوال وما ينتقل فيه من مقامات وما يرد عليه من سوانح وخواطر ، قد اقتصروا فى دراستهم على جانب واحد من الدراسة النفسية وهو الظاهرة الصوفية ، وعلاقة المريد بالشيخ ، وغير ذلك مما يعد باباً واحداً من علم النفس يختص به ببضعة نفر من البشر الذين يتجهون هذه الوجهة ويسلكون هذا المسلك ، أما سائر البشر وجمهور الملايين منهم فلم يتعرضوا لهم ببحث ، ولم يهتموا بأمرهم وينظروا فى سلوكهم وأحوالهم ، بل السلوك عندهم يقتصر على علم السلوك ويعنون به سلوك الطريق الصوفى إلى الله ، وعلم الأحوال فى عرفهم ما يرد على قلب الصوفى من قبض وبسط وفرح وسرور وهيام ووجد إلى غير ذلك .

٣ ــ وجاء الغزالى وحال علم النفس كما رأينا ، إما متناثر فى آيات الله والقرآن أو حديث الرسول ، وإما متناثر فى مباحث الكلاميين ، وإما جار على طريقة الفلاسفة من أتباع المشائين ، وإما منحصر فى دائرة المتصوفة ومصطلحاتهم التى تستعصى على أفهام الجمهور .

وقد حذا أبو حامد فى ابتداء أمره حذو المتفلسفة فأخذ عنهم ما نقلوه عن مفكرى اليونان ، وتكلم عن النفس وأنها كمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة ، كما جاء فى تعريف أرسطو ، وتابعهم فى القول بالنفوس الثلاثة : الغاذية والحيوانية والناطقة وعلى الجملة فإنه لف لفهم ونسج على منوالهم ، وبخاصة فى إثبات وجود النفس جوهراً مستقلا عن البدن .

ولكن هذا النهج فى البحث لم يعجب الغزالى ، لأنه رأى تياره يختلف عن التيار الإسلامى المتميز عن الروح اليونانى. ولذلك كانت مباحث ابن سينا والفارابى من قبل من مباحث الخاصة ، ولم تؤثر فى حياة المسلمين وجمهورهم .

وفى الوقت الذى ظهر فيه الغزالى كان الانحلال أخذ يظهر فى المجتمع الإسلامى .

وقد صوّر هذا الانحلال وهذا الفساد أبلغ تصوير فى المنقذ من الضلال حين وصف الحياة فى بغداد وما فيها من رياء وتكالب على اللذات وسعى إلى الشر مما دعاه إلى الهرب من عاصمة الخلافة ، كما هرب أفلاطون من قبل من صقلية لنفس هذه الأسباب .

فما علة فساد الناس وما هو طريق صلاحهم ؟

إن فسادهم وصلاحهم بأيديهم ؛ إنه قائم إذا شئنا أن يكون بحثنا علمياً على النظر فى النفس الإنسانية وتحليلها ومعرفة دوافعها وغرائزها وكيفية السمو بها وتعديلها والسير بها فى طريق الصلاح .

وكل من شاء أن يضع علاجاً شافياً للمجتمع الإسلامى ، فلابد له أن يعرف القوانين النفسية التى يخضع لها السلوك ، حتى إذا استبانت هذه القوانين ؛ أمكن تعديل السلوك طبقاً لأصول علمية . أما طريقة الوعظ والإرشاد والنصيحة الكلامية فلا خير فيها ولا ثمرة لها بغير علم بهذه الأصول والقوانين .

وهذا ما فعله الغزالى فى الإحياء ؛ لم يتخذ منه منبراً للوعظ وإلقاء النصائح التى يسمعها المنحرف من أذنه اليمنى فتخرج من اليسرى دون أن تؤثر فيه ولكنه تكلم عن كل ضرب من ضروب السلوك ضرباً ضرباً ، وبحث عن دوافعه الفطرية والمعدلة ، ووصف أحوال الفرد حين يسلك متأثراً بالبيئة والمجتمع وينزل إلى خضمه ويجمد عند تقاليده ، ثم يبين كيفية السمو بهذا السلوك فى ضوء نور اليقين والمعرفة بالله .

هذه المراحل الثلاث هى التى طبقها الغزالى عند الكلام عن كل باب من أبواب علم النفس ، الدوافع ، ثم الظواهر ، ثم التسامى . وهو فى ذلك لا يخرج عن أى عالم نفسانى حديث ؛ وبخاصة علماء القرن التاسع عشر حين كان هذا العلم لا يزال فى بدايته وكل ما ينقصه أنه لم يتبع المنهج الإحصائى ومنهج القياس النفسى والتجارب العملية . أما الطريقة . فى أساسها فإنها صحيحة وسليمة . ولو أن علماء المسلمين بعد القرن الخامس الهجرى استمروا على المنهج ، لبلغوا دون ريب مابلغه علماء الغرب فى الوقت الحاضر ؛ ولكن عجلة العلم مع الأسف وقفت عند هذا الحد ولم تتقدم ، على حين مضت قدماً فى أوروبا منذ عهد النهضة .

ولسنا نريد بيان ما فصله الغزالى فى هذا الصدد ، مما يجعله جديراً بأن يكون مؤسس علم النفس الإسلامى ، لأن هذا التفصيل هو ما تجده مبسوطاً فى صفحات كتاب الأستاذ « عبد الكريم العثمان » والذى لا تغنى هذه المقدمة عن قراءته .

٢ / ١٠ / ١٩٦٢ — أحمد فؤاد الأهوانى

***

بين يدى الكتاب

يقف الغزالى على قمة النصف الثانى من القرن الخامس الهجرى ، عملاقاً من عمالقة الفكر ، ورائداً من رواد البحث ، وفارساً من فرسان الحقيقة . حوى فى عقله النير المتفتح نتاج العقل الإنسانى حتى ذلك الحين ، وظل فى شوق دائم إلى المعرفة حتى آخر حياته . فلم يعرف له غفوة عن دراسة ، ولا قعود عن ركوب أى صعب لجلاء المشاكل الفكرية مهما تعقدت أو دقت .

وصفه أستاذه الجوينى بأنه « بحر مغدق » ، وأورد السبكى فى طبقاته أنه «كان شديد الذكاء عجيب النظرة ، مفرط الإدراك ، قوى الحافظة ، بعيد الغور ، غواصاً على المعانى الدقيقة ، جبل علم ، مناظراً محجاجاً » .

وتحدث عنه ابن الجوزى وهو أحد معارضيه فى الرأى فقال « تفقه على أستاذه الجوينى وبرع فى النظر فى مدة قريبة ، وقاوم الأقران وتوحد . وصنف الحسان فى الأصول والفروع التى انفرد بحسن وضعها وترتيبها وتحقيق الكلام فيها ، حتى أنه صنف فى حياة أستاذه الجوينى فنظر الجوينى إلى كتابه المسمى بالمنخول فقال له : « دفنتنى وأنا حى ، هلا انتظرت حتى أموت » — يريد أن كتابك غطى على كتابى » .

ومهما تكن الآراء التى قيلت عن الغزالى مختلفة ، فإن الجميع متفقون على علو مكانته فى شئون المعرفة ، ورسوخ قدمه فيها .

فلقد كان أصولياً ماهراً ، وفقيهاً حراً ، ومتكلماً بارعاً ، واجتماعياً خبيراً بأحوال العالم ، وفيلسوفاً يقف على قدم المساواة مع الفلاسفة إن لم يبزهم .

وكان بالإضافة إلى ذلك صوفياً مربياً عالماً بالنفس البشرية وخفاياها ، متأملا فعاليتها وأحوالها ، محللا بارعاً للسلوك وخلجات الضمائر .

وكانت حياته القصيرة حافلة غنية بالتجارب ، وصورة للتعمق بأغوار الأمور ، فهو لم يكن ليحفل بمظاهر القضايا بقدر ما تهمه حقيقتها ، وكان

يغوص إلى أعماق المشاكل بجرأة العالم المتجرد . وقد وصف نفسه فقال « ولم أزل منذ داهمت البلوغ إلى الآن وقد أناف السن على الخمسين أقتحم لجة هذا البحر العميق وأخوض عبابه خوض الجسور لا خوض الجبان الحذور ، وأتوغل فى كل مظلمة ، وأتهجم على كل مشكلة ، وأتقحم كل ورطة ، وأتعمق عن عقيدة كل فرقة ، وأستكشف أسرار كل طائفة ، لأميز بين محق ومبطل ومبدع .

ولقد بدأت هذه الحياة الحافلة فى طوس حيث درس الفقه على الإمام الراذكانى فلما ضاقت به بلده ، ولم يعد يجد فيها كفايته من المعرفة . انتقل إلى نيسابور حيث تتلمذ على الجوينى ، فلما تمكن واستطاع أن يقف مساوياً لأستاذه بدأ يضيق به صدراً — على ما ذكرت الروايات — فانتقل إلى « العسكر » حيث نظام الملك وحيث مجتمعات الأدباء والعلماء والفلاسفة ، ونواديهم ومجالاتهم ومحاولاتهم ، فظهر على الجميع ، ولفت انتباه نظام الملك ، فأرسله إلى النظامية « ببغداد » فكان الفارس المجلى فيها ، تجتمع فى حلقاته مئات العمائم كما حدث هو نفسه وكما أثبت ذلك مختلف الروايات .

إلا أن الغزالى لم يكن بينه وبين نفسه ليشعر بالراحة ، مع أنه أصبح مقصوداً من كل طرف ، مشاراً إليه بالبنان فى العالم الإسلامى . إنه يفتش عن الحقيقة وراء المظهر ، إنه يبحث عن طمأنينة النفس وثبات القلب ، وإن هذا ليحتاج إلى خلوة وتأمل وعزلة ، وهذا ما كان ، فقد ترك بغداد بعد فترة من القلق النفسى الذى وصل إلى درجة الخطورة .

لقد فكر فى أحواله فإذا هو منغمس فى العلائق وقد أحدقت به من كل جانب ، وفكر فى نية التدريس فإذا هى غير خالصة ، وأصبح التفكير بالخروج من بغداد يزداد عليه إلحاحاً ، ولكن بينما كان منادى الإيمان ينادى الرحيل الرحيل ، كانت شهوات الدنيا تجذبه بسلاسلها إلى المقام ، وبينما كان صوت الحقيقة يهتف فيه لم يعد لديك من العمر إلا القليل فإن لم تستعد للآخرة فمتى تستعد ، كان الشيطان يثنيه عن ذلك فيقول هذه حال عارضة إياك أن تطاوعها فإنها سريعة الزوال .

وهكذا بقى الغزالى متردداً بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعى الآخرة قريباً من ستة أشهر ، حتى أصبح الأمر لا يحتمل ، فقد أقفل على لسانه ، فلم يعد يستطيع التدريس ، وكان يجاهد نفسه لإرضاء المجتمعين عنده فلا ينطق بكلمة ، وأورثه ذلك حزناً فى القلب ، وضعفاً فى الجسم إلى أن قرر الخروج من بغداد .

وقد وصف الغزالى هذه التجربة النفسية التى مر بها الغزالى فى المنقذ وصفاً أخاذاً قل أن نجدله مثيلا فى التاريخ الفكرى ، فكانت من أهم التجارب الفكرية التى عرفتها الإنسانية فى تاريخها الطويل .

وقد بقى الغزالى فى عزلته الاختيارية أكثر من عشرة أعوام يتنقل بين البلاد الإسلامية ، فيحج ويزور القدس ، ويكتب فصولا من الإحياء فى الجامع الأموى بدمشق ، وكانت هذه العزلة غنية ثرية ، بما فيها من وصول الغزالى إلى شاطىء الأمان وما حصله من معارف ، وقدرة على التأمل النفسى ، فاستطاعت أن تغير مجرى حياته ، كما أنها قدمت وما تزال تقدم من ثمراتها للأجيال الإنسانية عامة وللملايين من مسلمى العالم بصورة خاصة .

وقد كانت المتعة التى عاشها الغزالى فى عزلته ذات أثر كبير عليه حتى أنه لم يعد يستعذب الخروج منها ، فما كاد يعود إلى التدريس فى نظامية نيسابور بإلحاح شديد من فخر الدولة ، حتى عاد مرة أخرى راضياً إلى عزلته ، يقطع وقته بالعبادة ودراسة القرآن والحديث .

من خلال هذه اللمحات السريعة عن حياة الغزالى نستطيع أن نعرف شيئاً من سبب عنايته البالغة بدراسة النفس . فلقد فاق اهتمامه بهـا ما عهد عن المتقدمين عليه ، خاصة وأن معرفة النفس عنده لم تعد مجرد معرفة نظرية ولكنها أصبحت بالإضافة إلى ذلك وسيلة لتعديل السلوك والرقى بالاخلاق ، والوصول إلى تكامل الشخصية .

وكان هذا الأمر من أهم أسباب اتجاهنا إلى دراسة النفس عند الغزالى ، ومما يزيد فى اهتمام المرء بهذا الموضوع ، أن الغزالى ألم إلماماً واسعاً بكل

النظريات والمناقشات التى دارت حول النفس سواء ماكان منها من مصدر يونانى أو إسلامى . وسواء أكان الإسلامىَ منها يستمدمن القرآن والحديث، أوكان يعتمد على دراسات الصوفية وآراء المتكلمين ونظريات الفلاسفة .

ودراسة هذا الموضوع تقدم لنا صورة واضحة لما قيل حول النفس فى الفكر اليونانى والإسلامى حتى عصر الغزالى بل إلى ما بعد عصره ، لأن أثر إمامنا كما نعلم كان بالغاً وواضحاً ، على من جاء بعده من المفكرين المؤيدين له والمعارضين .

يضاف إلى ذلك أن أبا حامدكان من الأوائل الذين نحوا لدراسة النفس موضوعياً ، وذلك لأنه ميز بين منهجين لدراسة النفس ، منهج يعتمد على النظر إليهاكجوهر روحى ، ومنهج آخر يخرج عن نطاق الفلسفة والميتافيزيقا إلى الوضعية والموضوعية وذلك حين يتعرض لنشاط النفس وأحوالها .

وقد دفعنا هذا كله إلى اختيار هذا الموضوع مع علمنا بالصعوبات التى تكتنفه ، خاصة وأن الغزالى متهم بالنقل عن كثيرين من الفلاسفة ، كما أن البعض وجه شكوكاً إلى ما كتبه حول النفس .

ولقد رأينا أن هذا العقبات لا تمنع من محاولتنا هذه بل إنها لتشجعنا على أن نحقق فى بحثنا ما كان الغزالى فيه مقلداً ، ونبين ما كان عنده جديداً مبدعاً علماً بأننا لا نرى صحة الشكوك التى وجهت إلى بعض كتب الغزالى ، وقد عرضنا لهذه الناحيه فى كتابنا « سيرة الغزالى وأقوال المتقدمين فيه » .

وقد انتهينا من البحث إلى نتيجة هى أن الغزالى مقلد حين يعرض لدراسة النفس كجوهر ، ومجدد مبدع حين يدرس النفس أثناء نشاطها وفعاليتها .

وقد جاءت دراستنا من أجل ذلك فى مقدمة وبابين .

عرضنا فى المقدمة لعلم النفس عند الغزالى بصورة عامة ، وتناولنا فى البابين النفس حسبما يكون موضوعها جوهراً أو سلوكاً .

وحاولنا أثناء دراستنا لنشاط النفس وأحوالها فى نطاق علم النفس أن نلتزم حدود الموضوعية قدر الإمكان ، وبما أن الغزالى كان عالم أخلاق ودين

فقد رأينا أن نختم دراستنا بفصل خاص عن صلة علم النفس بالأخلاق والدين لتكتمل الدراسة ويتم شكل الموضوع .

وإننا ننظر إلى هذه الدراسة كمحاولة أولية للعبور بين الماضى والحاضر ، نحاول فيها أن نحدد الصلة بين ثقافتنا التاريخية فى موضوع النفس ، وبين الدراسة الحديثة ، ونقدمها آملين أن نكون قد وفقنا إلى المساهمة بنصيب متواضع فى هذا الميدان .

وإننى أتوجه بالشكر إلى أساتذتى جميعاً ؛ وبخاصة الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ، فقد كان لعنايته المستمرة ، ولما قدم لى من ملاحظات هامة وتوجيه سديد أثر كبير فى استكمال الكثير من نواحى البحث والتغلب على العديد من الصعوبات . كما أقدم جزيل شكرى للأستاذ الدكتور عثمان أمين والأستاذ الدكتور زكى نجيب محمود ، فقد أفدت الكثير من ملاحظاتهما المنهجية والموضوعية حول هذه الدراسة .

والحمد لله أولا وآخراً .

عبد الكريم العثمان

تمهيد

موضـوع علم النفس

حين نطلق كلمة علم النفس الآن ، فإننا لا نقصد من كلمة « النفس » أنها جوهر قائم بذاته . وإنما نعنى بها مجموعة الظواهر والحالات النفسية والخواطر التى فى خبرة الإنسان .

وتاريخ علم النفس بصورته الموضوعية الحالية قصير ، ولكن النفس الإنسانية كانت من أقدم المواضيع التى تعرض لها الإنسان بالملاحظة والدراسة.

فما هو موضوع علم النفس عند الغزالى ؟

هل هو دراسة النفس كجوهر، أم هو نشاط النفس الإنسانية بمختلف مظاهرها؟

لقد نظر الغزالى إلى هذه القضية نظرة جديدة فوزع موضوع علم النفس بين نوعين من العلوم كل منهما يختلف عن الآخر .

وسبب ذلك يعود إلى أن العلوم عند الغزالى نوعان :

النوع الأول : علوم المكاشفة التى تبحث فيما يتعلق بحقائق الأشياء وأصولها البعيدة ، ولا يفيد فى هذه العلوم الحس والعقل وحدهما ، فلابد للوصول إلى الحقيقة فيهما من نور يقذف فى القلب عن طريق الكشف .

والنوع الثانى : هو علوم المعاملة التى تدرس نشاط الإنسان وأفعاله . سواء أكانت أعمال جوارح أو أعمال نفوس .

وليس معنى ذلك أنه يفصل بين النفس وفعلها بل إن الغزالى يلح على الجمع بين أعمال النفس وأعمال الجوارح ، على اعتبار أنهما يشكلان معاً فعالية الإنسان وما كتب الإحياء إلا ليدلل على قصر نظر بعض الفقهاء الذين نظروا إلى أعمال الجوارح أو الأعمال عامة على أنها حركات ظاهرة بحثوا فى حسنها الظاهر وأهملوا الباعث الذى تقوم عليه .

وعلم المكاشفة إذن يتناول النفس من حيث أنها كيان قائم بذاته ، له أصل وطبيعة ومصير . والغزالى فى هذا الموضوع أكثر ميلا إلى تقليد الفلاسفة بالإبقاء على الهيكل العام لهذه الدراسة مع إدخال بعض التغييرات الجوهرية أو التفصيلية .

وأما نشاط الإنسان، وفعالية النفس ، فإنه موضوع دراسة علم المعاملة كما يظهر من أمثلة كثيرة يشير إليها الغزالى ، منها ما أورده أثناء شرح معنى النفس أو القلب بمعنى اللطيفة إذ يقول : « وهو المدرك العالم ، العارف من الإنسان ، وهو المخاطب والمعاتب ، والمطالب . ولها – أى النفس – علاقة مع القلب الجسمانى ، وقد تحيرت عقول أكثر الخلق فى إدراك وجه علاقته ، فإن تعلقه به يضاهى تعلق الأعراض بالأجسام ، والأوصاف بالموصوفات ، أو تعلق المستعمل للآلة بالآلة أو تعلق المتمكن بالمكان ، وشرح ذلك ما نتوقاه لمعنيين :

١– أنه متعلق بعلوم المكاشفة وليس غرضنا من هذا الكتاب إلا علوم المعاملة .

٢– والثانى أن تحقيقه يستدعى إفشاء سر الروح ، وذلك مما لم يتكلم فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم فليس لغيره أن يتكلم فيه » .

« والمقصود أننا إذا أطلقنا لفظ القلب فى هذا الكتاب أردنا به هذه اللطيفة ، وغرضنا ذكر أوصافها وأحوالها ، لا ذكر حقيقتها فى ذاتها . وعلم المعاملة يفتقر إلى معرفة صفاتها وأحوالها ، ولا يفتقر إلى ذكر حقيقتها ».

وعلى هذا الأساس يكون موضوع علم النفس عند الغزالى فى بعض الكتب الخاصة دراسة كنه النفس وحقيقتها وجوهرها ، كما يكون فى كتب أخرى دراسة أفعال القلب وصفاته مرتبطاً بأعمال الجوارح ، أى علم أحوال النفس ، حيث يدرس فيه الإنسان من حيث هو كائن حى ، يعيش فى مجتمع يتأثر ويؤثر فيه ، ويحب ويكره ويغضب ويفكر .

والغزالى فى دراسته لنشاط النفس لا يقتصر على المظهر الذاتى الداخلى ، بل يزيد على ذلك دراسة المظهر الخارجى ، بطريقة تبدو قريبة من الموضوعية إلى حد كبير . وهو لا يفصل بين ما هو نفسى وما هو جسمى ، وإنما

ينظر إلى الظاهرة النفسية على أنها ظاهرة تنبعث عن الإنسان من حيث هو وحدة متكاملة فعالة .

والظاهرة النفسية عنده هي : «كل تغيير يطرأ على أحوال النفس ويكون معبراً عن نشاطها وحيويتها . سواء أكان موضوع هذا التغير دينياً أو دنيويا » وهو يدرس الظاهرة النفسية الشعورية . أي نشاط الإنسان ككائن حي يشعر أنه حي ويعلم أنه يقوم بنفسه بأمور ليست مادية ولكنها معنوية ، كالتفكير والشعور بالغضب أو السرور أو الألم أو الإقبال على شيء أو الإحجام عنه ، كما ويدرس السلوك الإنساني . بل إنه يبدو باحثاً للسلوك من طراز فريد ، ويظهر أنه يعني بدراسته أكثر من أي موضوع آخر لأنه التعبير عن الحالات النفسية ، ولكونه أقرب إلى الملاحظة والدراسة .

ولا يقتصر الغزالي على دراسة السلوك الديني أو الأخلاقي ، وإنما يبحث في السلوك على أنه فعالية بغض النظر عن صورته التي يظهر فيها .

وبما أن السلوك مظهر تعبير الفرد عن شخصيته ، لذلك كان مختلفاً عند كل فرد عن الآخر ، فالمؤثر الذي قد يستجيب له إنسان قد لا يستجيب له آخر ، وكذلك الطريقة التي يستجيب لها المؤثر « لأن إدراك النفس إنما يكون مع صفاتها وهيئاتها ، لا منفصلة عنها ، وهيئاتها لا تماثل ولو تماثلت لاشتبه علينا زيد بعمرو »(١)

وهكذا يتناول الغزالي الإنسان في هذا القسم من علم النفس ، كوحدة حية دينامية متطورة لا على أنه إنسان ساكن تحكمه بجمود وإصرار أنواع من القوى والسلطات .

ويبدو في هذا القسم من الدراسة باحثاً سيكولوجياً جديداً ، يستشف أغوار النفس الإنسانية على صورة تقترب مما يفعله علم النفس الحديث حين يدرس الظواهر النفسية . وقد استطاع أن يجمع عدداً كبيراً من الملاحظات حول نشاط النفس من تأملاته وتجاربه الشخصية ، ومن ملاحظاته للآخرين.

---

(١) الإحياء ٣ : ١٥ .

كما تمكن من تحليل الدوافع والعواطف والانفعالات تحليلا عميقاً مما أهمله أكثر من سبقه . بالإضافة إلى عناية خاصة بالسلوك . فخرج فى دراسته عن أن يكون مجرد ناقل لنظريات اليونان وفلاسفة الإسلام إلى مبتدع ومبتكر لموضوعات نفسية جديدة مع تبويب جديد للوقائع النفسية إلى إدراك ونزوع ووجدان ، ولئن كان القدماء قد تناولوا دراسة نشاط النفس إلى جانب دراستهم لماهيتها إلا أن أحداً منهم لم يسبقه إلى هذا التمييز المحدد بين هذين الموضوعين وطريقة بحثهما .

وقد حذونا حذو الغزالى فى هذا التقسيم حين درسنا النفس فى بابين .

— جعلنا موضوع الباب الأول دراسة النفس كجوهر .

— كما تركنا للباب الثانى دراسة أحوال القلب أو نشاط النفس .

وإذا كان المحدثون من علماء النفس قد اعتادوا أن يتناولوا دراسة النشاط النفسى موزعاً على فروع مختلفة كعلم نفس الحيوان ، وعلم النفس المرضى . . . فإن دراستنا لنشاط النفس عند الغزالى ستقتصر على ما يسمى حديثاً باسم « علم النفس العام » .

***

مكان علم النفس بين العلوم الأخرى

حتى تكتمل صورة موضوع علم النفس فى أذهاننا لابد من معرفة مكان هذا العلم بين العلوم الأخرى . . . ويدعونا هذا أن نعرض بشكل سريع لتصنيف العلوم عند المتقدمين على الغزالى والتعرف على مكان علم النفس لديهم . . . ثم دراسة رأيه فى هذا الموضوع .

وقد كان التصنيف الشائع فى الفلسفة اليونانية هو تصنيف أرسطو الذى يقوم على التمييز بين العلوم النظرية والعلوم العملية :

وتنقسم العلوم النظرية إلى الرياضيات والطبيعيات ، والإلهيات . (ماوراء الطبيعية) .

كما تتفرع العلوم أو الحكمة العملية إلى علم الأخلاق ، وعلم تدبير المنزل وعلم السياسة .

ودراسة النفس عند أرسطو من موضوعات علم الطبيعيات ، وإن كانت العلوم العملية تتناول ما يجب أن يعلمه الإنسان كمركب من نفس وجسم لينال السعادة وليعيش مع الآخرين .

***

وكانت النفس عند الرواقيين تدرس فى تصنيف مشابه لأن العلوم عندهم على أربعة أنواع هى :

الرياضيات ، والطبيعيات ، والإلهيات ، والأخلاقيات(1) . وعلم النفس من فروع علم الطبيعيات .

***

---

(1) د . عثمان أمين : الرواقية ص ١٥٠ .

أما جابر بن حيان فقد حاول أن يخرج على هذا التصنيف التقليدى فميز بين علوم الدنيا وعلوم الدين، وصنف علوم الدنيا إلى شريفة ووضيعة، كما صنف علوم الدين إلى شرعية وعقلية، فمن العلوم الشرعية ما هو ظاهر وباطن، أما العلوم العقلية فهى على نوعين : علوم الحروف كعلم الطب والروحانيات، وعلوم المعانى وهى العلوم الفلسفية والإلهية، الأولى منهما تتناول الطبيعة، والثانية تتناول المجردات وقد وضع علم النفس الناطقة بين العلوم الإلهية(١)

***

أما الكندى فقد تبنى التصنيف الأرسطى وذلك فى رسالته إلى المعتصم بالله(٢) وقال بالعلوم النظرية والعملية ووضع علم النفس فى المرتبة التى وضعها أرسطو من قبل .

***

وقد حاول الفارابى(٣) أن يقدم أسلوباً جديداً لتصنيف العلوم فى رسالته « ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة »(٤) فميز بين العلوم التى تبحث فى الشىء العام لجميع الموجودات كالعلم الإلهى أو علم ماوراء الطبيعة، وبين العلوم الجزئية التى تختص ببعض الموجودات مثل علم الطبيعة والهندسة والحساب والطب .

ولكن هذا ليس فى الواقع إلا شرحاً لمفهوم العلم النظرى والعملى عند أرسطو ولذلك فإننا نجد فى رسالة إحصاء العلوم(٥) ما يشبه تصنيف أرسطو مع إضافة علمين جديدين هما علم الفقه وعلم الكلام . فأصبحت العلوم عنده على النحو التالى :

---

(١) د . زكى نجيب محمود : جابر بن حيان ص ٩٠ وما بعدها .
(٢) رسالة الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى، تحقيق د. الأهوانى ؛ والكندى متوفى سنة ٢٥٢ هـ، ٨٦٦م .
(٣) متوفى سنة ٣٣٩ هـ، ٩٥٠م .
(٤) الفارابى : الثمرة المرضية ص ٤٩ وما بعدها .
(٥) الفارابى : رسالة إحصاء العلوم، تحقيق د. عثمان أمين .

١ــ علم اللسان وأقسامه ٢ــ علم المنطق
٣ــ علم الرياضيات ٤ــ العلم الطبيعى
٥ــ العلم الإلهى ٦ــ العلم المدنى
٧ــ علم الفقه

وكان موضع دراسة النفس فى العلم الطبيعى مع شىء من الصلة بالعلم الإلهى الذى يبحث فى العقول المفارقة التى لها صلة بالنفس من حيث صدورها عنها ، أو من حيث تلقى الحقائق بواسطتها .

* * *

ويتعرض ابن سينا (متوفى سنة ٤٢٨ هـ ، ١٠٣٧ م) لهذا الموضوع فى عدة مواضع ، ففى رساله «عيون الحكمة» يتبنى التصنيف الأرسطى تماماً(١)، أما فى منطق المشرقيين (٢) فإنه يصنف العلوم على الوجه التالى :

ــ علوم جزئية لا يصح أن تجرى أحكامها الدهر كله

ــ علوم كلية متساوية النسب إلى جميع أجزاء الدهر وهذه هى التى تسمى حــكمة ، ويشبه هذا كلام الفارابى فى « ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم فلسفة أرسطو » .

والحكمة تنقسم إلى :

(١) أصول (٢) توابع (٣) فروع

أما الأصول فهى آلة العلم «المنطق» وأما العلم نفسه فينقسم إلى عملى ونظرى.

وغاية العلم النظرى الحق ، وأنواعه : العلم الطبيعى ، الذى يدرس الأمور المخالطة للمادة ومنها دراسة النفس ، والعلم الرياضى الذى يبحث فى الأمور المخالطة للمادة عموماً لا لمادة معينة . والعلم الإلهى ، وموضوعه المعقولات التى لا تخالط المادة أصلا ومنها العقول الفعالة . والعلم الكلى ، الذى يخالط المادة أو يتجرد عنها مثل الوحدة والكثرة .

---

(١) ابن سينا : عيون الحكمة ، د . عبد الرحمن بدوى .

(٢) ابن سينا : منطق المشرقيين ، ط . المطبعة السلفية .

فى حين أن غاية العلم العملى الخير . وينقسم إلى ثلاث شعب :

الأخلاق وتتناول ما يجب أن يكون عليه الإنسان فى نفسه ، وتدبير المنزل الذى ينظر إلى الإنسان فى الأسرة ، والسياسة وهو علم تدبير المدينة.

هذا بالإضافة إلى علم خاص يضيفه على علوم أرسطو وهو علم النبوة .

وتكون دراسة النفس من موضوعات الطبيعيات كما رأينا .

***

أما الغزالى فإنه كعادته يستفيد من آراء المتقدمين ويعطيها صوراً أقرب إلى الإسلامية ، وقد ورد ترتيب علم النفس عنده على صورتين :

١- الصورة الأولى : أخذ فيها بآراء الفلاسفة فى تصنيف العلوم وذلك فى المقاصد والمعارج(١) . فالعلوم عملية ونظرية . . . وهكذا إلى آخر التصنيف المعروف ، ومكان النفس بين العلوم الطبيعية . ويحتفظ بما يشبه هذا التصنيف أثناء عرضه لمذاهب الفلاسفة فى المنقذ ، إلا أنه حين يتعرض لانتقادهم يشير إلى أن الحديث عن ماهية النفس وخلودها من موضوعات العلوم الإلهية(٢) .

٢- الصورة الثانية : وقد فصل فيها بين دراسة النفس كماهية وجوهر ، وبين دراسة أحوالها وصفاتها . وهذا ما يظهر واضحاً فى تصنيفه للعلوم فى « الإحياء » الذى يمثل المرحلة الناضجة من حياته الفكرية وتبدو فيه نزعته التوفيقية والتأليفية بين مختلف الاتجاهات .

وقد عرض الغزالى لتصنيف العلوم فى « الإحياء » فى ثلاثة مواضع :

أولا – أما فى الموضع الأول منها(٣) فقد صنف العلوم إلى :

(أ) علوم مكاشفة ، يقصد منها كشف المعلوم فقط(٤) .

(ب) علوم معاملة ويعنى بها « ما يطلب منه مع الكشف العمل به »

---

(١) مقدمة المقاصد ، مقدمة المعارج .

(٢) المنقذ : تحقيق د . صليبا وكامل عياد ص ٧٦ وما بعدها .

(٣) الإحياء ١ : ٥ (٤) الإحياء ١ : ٤

وتختص علوم المكاشفة بإدراك ماهيات الأمور والمجردات التى تحتجب عن الحواس ولاتعرف إلا بالكشف ،ومن هذه العلوم العلم بماهية القلب(١).

بينما تتفرع علوم المعاملة إلى :

(أ) علوم ظاهر ، تبحث فى أعمال الجوارح وهذا ما خصص له كتابى العبادات والعادات .

(ب) علوم باطن ، تدرس أعمال القلوب ، وأحوالها والوارد عليها سواء كانت هذه الأحوال محمودة أو مذمومة ، وقد خصص لها كتابى المهلكات والمنجيات من الإحياء .

ودراسة النفس إذن تشكل موضوعاً مشتركاً بين العلوم النظرية (علوم المكاشفة) وذلك حين ينظر إليها كماهية مجردة ، وبين العلوم العملية(علوم المعاملة) وذلك حين ينظر إلى نشاطها وفعاليتها ؟

ثانياً – وفى موضع آخر من « الإحياء » نجد تصنيف العلوم على النحو التالى(٢) :

(أ) العلوم الشرعية (ب) العلوم العقلية

والعلوم الشرعية كلها محمودة ومطلوبة ولكن قد يختلط فيها ما يلتبس أنه ليس شرعياً .

وهذه العلوم على أنواع أربعة :

١ – أصول : تبحث فى كتاب الله ، وسنته ، والإجماع ، والآثار .

٢ – فروع : تتناول ما فهم من الأصول من معارف تتسع لها العقول ، مثل الفقه وهو العلم بمصالح الدنيا ، وعلم أحوال القلب وهو العلم بمصالح الآخرة .

٣ – مقدمات : تدرس آلات العلم كاللغة والنحو .

٤ – متممات : إذ أن لكل علم من العلوم السابقة ما يتممها كعلوم القرآن التى تتمم العلم بكتاب الله وهو من فرع الأصول كما رأينا .

---

(١) الإحياء ٣ : ٣ (٢) الإحياء ١ : ٢١ .

والملاحظ أن الغزالى هنا لا يعرض لدراسة النفس إلا على أساس نشاطها وأحوالها . ومكان علم النفس هنا بين فروع العلوم الشرعية ، التى قد يلتبس أنها علوم عقلية .

ثالثاً — ويعرض لمثل هذا التصنيف فى مكان آخر من «الإحياء» فيقول : إن العلوم شرعية وعقلية .

والعلوم العقلية نوعان : ضرورية ومكتسبة .

أما العلوم المكتسبة فتتشعب إلى فرعين : دنيوية ، كعلوم الطب والحساب والهندسة والنجوم . وأخروية ، وتشمل : العلم بالله وصفاته وأفعاله ، والعلم بأحوال القلب .

وهكذا تكون دراسة نشاط النفس هنا فى نطاق العلوم الأخروية التى هى قسم من العلوم العقلية .

وقد يظن أن هناك تناقضاً بين هذا التصنيف والتصنيف السابق ، حيث كان محل دراستها بين العلوم الشرعية ، إلا أن هذا الالتباس يزول حين نتذكر أنه قد أشار فى تصنيفه السابق إلى وجود علوم قد يلتبس أنها ليست من العلوم الشرعية وذكر منها علم أحوال القلب .

من كل ما عرضناه يمكن أن نستخلص أن دراسة النفس عند الغزالى فى كتاباته الأخيرة موزعة على علمين :

أولا — علم المعاملة الذى يدرس فيه النفس أثناء فعاليتها ونشاطها تحت عنوان « العلم بأحوال القلب » .

ثانياً — علم المكاشفة الذى يدرس فيه النفس على أوهنها جر مجرد ، وعلى أنها أشرف جزء من جواهر الإنسان(١) . تحت عنوان « العلم بحقيقة القلب » .

ولا شك أن هذا يتفق تماماً مع عقلية الغزالى التى تقوم على التأليف بين الآراء والتى يبدو فيها مجدداً فى كثير من الأحيان .

***

---

(١) الإحياء ٣ : ١٧

طريقة دراسة النفس عنـد الغزالى

يبدو لنا الغزالى مجدداً فى طريقة دراسة النفس كما جدد فى موضوعه وتصنيفه ، فنى حين أن الطابع النظرى العقلى هو الذى كان يغلب على الدراسات السابقة له ، كانت دراسته تمتاز بالطابع العملى والتحليلى وخاصة فى كتاباته الأخيرة .

ومن المعروف أن لكل علم طريقته الخاصة به ، إلى جانب بعض الأسس العامة التى تشترك فيها العلوم جميعاً ، واختلاف طريقة كل علم عن الآخر يرجع بصورة رئيسية لطبيعة الظواهر المدروسة .

فالظواهر الطبيعية مثلا خارجة عن الإنسان ، ولذلك فإنه يمكن إخضاعها للملاحظة والتجريب ، أما الظواهر النفسية ، فإنها يمكن أن تخضع لطريقة أخرى ، هى طريقة الملاحظة الداخلية لأنها تنبع من الإنسان .

والملاحظة الخارجية ، إما أن تكون عادية تدرس الظواهر كما هى علية مع التعرف على صفاتها ، ويمكن أن تستعمل لدراسة الظواهر الطبيعية والنفسية أو أن تكون تجريبية ، وهى على نوعين :

تجربة تسعى لتحقيق فرض معين فى شروط معينة محضرة ، وهذا مايطبق غالباً فى العلوم الطبيعية .

وتجربة مجازية ، تعتمد على مجرد إثارة حادثة معينة لدراستها ، وقد أخذت هذه الطريقة تدخل فى ميدان علم النفس ، على نطاق واسع .

أما الملاحظة الداخلية ، وهى إحدى الطرق الخاصة بعلم النفس ، فإنها تعتمد على ملاحظة الإنسان لنفسه . وهى إما أن تكون عادية لا تستهدف

دراسة ما أو أن تكون انعكاس الشعور على نفسه انعكاساً مباشراً مقصوداً للتعرف على ما يجرى داخل النفس لدراسته(١) .

***

بعد هذا العرض الموجز لطرائق علم النفس نتساءل ما هو منهج الغزالى فى دراسة النفس.

لقد أدخل الغزالى على طريقة الدراسة فى علم النفس تعديلات كثيرة ، وقد لاحظ هذا الأمر عدد من الذين كتبوا عن الغــزالى من المسلمين والمستشرقين(٢) ولكن إشاراتهم إلى هذا الموضوع كانت قصيرة وسريعة.

ولكى نعلم مقدار الجديد فى طريقة الغزالى ، فإنه يبدو من الضرورى أن ننظر إلى ما تناوله من مواضيع النفس ، لنرى هل هى مما يدخل فى دراسة ماهية النفس فى نطاق علوم المكاشفة ، أو أنه مما يدخل فى بحث أحوالها تحت عنوان علوم المعاملة .

أما فى دراسته للنفس على أنها جوهر فقد سلك طريق الفلاسفة ولكنه أضاف إليه ضرورة الاعتماد على الكشف والتجربة الذوقية التى لابد منها للتعرف على وجود النفس وحقيقتها وما يتعلق بماهيتها عموماً .

أولا — التأمل الباطنى :

وتبدو أهمية هذه الطريقة فى كل من فرعى علم النفس .

وأما بالنسبة لدراسة أعمال النفس فقد أوجد أساليب جديدة تقوم على شىء من الموضوعية النسبية ، وعلى التأمل الباطنى ، وملاحظة سلوك الآخرين وتحليله ، وتحليل الظواهر النفسية المختلفة .

فإثبات وجود النفس مثلا من الحقائق التى لا سبيل إليها ، بطريق العلم فقط بل لابد فيه من الذوق الذى يبدو هنا كنوع من التأمل الباطنى العميق ،

---

(١) H. Hoffding Esquisse d'une Psy. fondée sur L'experience, ch. L. 1.

(٢) حيدر بامات : مجالى الإسلام ص ٢٥٩ .

والنفس كماهية تدرك من داخل الإنسان لا من خارجه ، وهى من المسائل التى يعانيها الإنسان معاناة ويشعر بها عن طريق التجربة الذاتية ، ثم يتأمل هذه التجربة ، ونلاحظ هنا مدى تشابه الحدس البرغسونى ، مع التجربة الدينية عند الغزالى التى تبدو كتجربة عميقة لا تقتصر على الخبرة الحسية(١) .

ولقد كانت التجربة التى مر بها الغزالى عميقة وعنيفة، إذ لم يزل يتردد بين جواذب شهوات الدنيا ودواعى الآخرة قريباً من ستة أشهر ، وأقفل على لسانه حتى اعتقل عن التدريس ، « وحتى أوقعت العقلة فى اللسان حزناً فى القلب ، بطلت معه قوة الهضم أو مراءة الطعام والشراب حتى قطع الأطباء طمعهم من العلاج وقالوا هذا أمر نزل بالقلب ومنه سرى إلى المزاج فلا سبيل إليه بالعلاج إلا « بأن يتروح السر عن الهم الملهم »(٢) .

إن مثل هذه التجربة أساسية فى إثبات وجود النفس ، والوصول إلى ماهيات الأمور ، لأن الجهد الذى نبذله للتغلب على ما يقيمه العالم من عقبات فى سبيلنا يشحذ بصيرتنا ، فنتهيأ للتعمق فيما دق من الأمور التى لم يصل إليها العقل ، بالإضافة إلى أن التجربة الذاتية تمد فى آفاق الحياة وتزيدها خصباً وغنى .

وتبدو طريقة التأمل أكثر ضرورة فى دراسة أحوال النفس وظواهرها، ويبين الغزالى أهميتها بالحديث عن نفسه فيقول «ثم لاحظت أحوالى فإذا أنا منغمس فى العلائق وقد أحدقت بى من الجوانب، ولاحظت أعمالى وأحسنها التدريس فإذا أنا فيها مقبل على علوم غير مهمة ولا نافعة . . ثم تفكرت فى نيتى فى التدريس فإذا هى غير خالصة لوجه الله تعالى، بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت »(٣) .

---

(١) المنقذ ، ص ٩٠ تحقيق صليبا وعياد ، محاضرات الدكتور عثمان أمين لطلبة الماجستير عام ١٩٦٠ .

(٢) المنقذ ، ص ١٠٣ (٣) المنقذ ، ص ١٠٠

ثم إن عملية مجاهدة النفس ورياضتها ومعرفة عيوبها إنما تعتمد فى الأساس على التأمل الباطنى للتعرف على أحوال النفس وشواغلها .

ونستطيع أن نلاحظ أثر اعتماده على التأمل فى دراسة الظواهر النفسية من فترة العزلة الطويلة التى استمرت أعواماً عشرة قضاها متأملا دارساً(١)، كما تظهر من قدرته العظيمة على التحليل ، فالسبب الرئيسى من وراء ذلك هو اعتماد الغزالى على تأمل سلوكه ومقارنته مع سلوك الآخرين .

ثانياً — ملاحظة سلوك الآخرين :

وقد كان الغزالى دقيق الملاحظة لسلوك الناس؛ وقد أشار إلى هذه الطريقة وخاصة ملاحظته للمنحرفين من الأفراد فقال : « فإنى تتبعت مدة آحاد الخلق أسأل من يقصر منهم فى متابعة الشرع وأسأله عن شبهته وأبحث عقيدته وسره »(٢) .

وتتبين أهمية هذا المنهج من الأمثلة الكثيرة فى « الإحياء » . ومنها أنه حين عرض لعيوب النفس . وأشار إلى الطريقة التى تعرف بها . ذكر وسائل متعددة كلها تعود إلى دراسة سلوك الآخرين . فمعرفة هذه العيوب يتم إما عن طريق شيخ يتتلمذ عليه المرء ، أو صديق ينبهه إليها أو عدو ينتقده فيها ، أو بمخالطة الناس والتعرف على نقائصهم وقياسها على عيوبه(٣) .

ثالثاً — التحليل النفسى :

وقد كان الغزالى بارعاً فى تحليل النفس ونشاطها ولا نظن أحداً من القدماء سبقه إلى هذا . ويشمل هذا التحليل :

(ا) تحليل السلوك الفردى للإنسان .

(ب) تحليل الوظائف النفسية

---

(١) لمناقشة موضوع عزلة الغزالى انظر سيرة الغزالى ص ٢٥

(٢) المنقذ ، ص ٤٦

(٣) باب الصلاة ، الكتاب الأول من « الإحياء » والثالث ص ٢٥

وفى « الإحياء » أمثلة كثيرة عن هذا الأسلوب مطبقاً على كلا النوعين.

من هذه الأمثلة تفصيله للمعانى الباطنة أثناء الصلاة ، التى تتمثل فى حضور القلب، والفهم والتعظيم، والهيبة ، والرجاء؛ ثم ذكر الدواء النفسى الناجع فى تحقيق هذه المعانى من حضور للقلب ودفع للخواطر (١) .

ومنها تمييزه بين أنواع الخواطر المختلفة ، وتفصيل خواطر الرياء وكيف تدفع (٢) .

ومنها تفصيله لصراع بواعث الشهوات مع بواعث المثل العليا وكيف أنها قد تتساوى فى القوة وقد تختلف، وشرحه كيف يتغلب أحدها على الآخر.

ونضيف إلى ذلك بيانه لكيفية حضور الوساوس وتسلطها على القلب أثناء الذكر وسننقل هنا النص كما أورده الغزالى لطرافته ولأهميته فى الدلالة على ما أشرنا إليه من ملاحظة سلوك الآخرين .

قال : « اعلم أن العلماء المراقبين للقلوب، الناظرين فى صفاتها وعجائبها، اختلفوا فى هذه المسألة على خمس فرق :

الفرقة الأولى قالت : لا ينعدم أصله ولكن يجرى مجرى القلب ولا يكون له أثر لأن القلب إذا صار مستوعباً بالذكر كان محجوباً عن التأثير بالوسوسة كالمشغول بالهم فإنه قد يكلم ولا يفهم وإن كان الصوت يمر على سمعه .

وقال آخرون : لا تسقط الوسوسة ولا أثرها ولكن تسقط غلبتها للقلب فكأنه يوسوس من بعد وعلى ضعف .

وقالت فرقة : ينعدم عند الذكر فى لحظة وينعدم الذكر فى لحظة ويتعاقبان فى أزمنة متقاربة .

---

(١) الإحياء ٣ : ٣٠٦ (٢) الإحياء ٤ : ٣٦٨

وقالت فرقة : الوسوسة والذكر يتساوقان فى الدوام على القلب تساوقاً لا ينقطع وكما أن الإنسان قد يرى بعينيه شيئين فى حالة واحدة فكذلك القلب قد يكون مجرى لشيئين . . . » .

ثم يقول : «الصحيح عندنا أن كل هذه الأقوال صحيحة ولكنها كلها قاصرة عن الإحاطة بأصناف الوسواس ، وإنما نظر كل واحد منهم إلى صنف واحد من الوسواس فأخبر عنه » .

ويمكن أن نستخلص من هذا المثال أيضاً بعض الإشارات إلى ما يسمى بهامش الشعور وما يكون فيه من خواطر وأفكار(١) .

ويتبين لنا من هذا العرض السريع لطريقة دراسة النفس عند الغزالى مقدار تجديده فى هذه المناهج ومقدار ما أغنى ميدان البحوث النفسية بها .

***

---

(١) الإحياء ٣ : ٤٢

مصادر دراسة النفس

لقد كان الغزالى من الأشخاص القلائل الذين استطاعوا أن يلموا بثقافات عصرهم المختلفة ، ويفيدوا منها فائدة واعية فى دراساتهم وبحوثهم ، وقد أشرنا إلى هذا الموضوع فى مقدمتنا لكتاب سيرة الغزالى ، ولذلك فإننا لن نعرض هنا إلا لمصادر دراسة النفس خاصة .

ونستطيع أن نرجع هذه المصادر إلى نوعين :

— المصدر العام : وهو يتمثل بمختلف الثقافات والنظريات التى تأثر بها الغزالى فى موضوع النفس .

— المصدر الخاص : ونعنى به ما أفاده الغزالى من تأملاته وتجاربه الشخصية ودراسته للآخرين .

المصدر العام : وهو يعتمد على :

(ا) القرآن والحديث :

للقرآن والحديث أثرهما على الغزالى سواء أثناء دراسته للنفس كجوهر ، أو حينما عرض لها أثناء نشاطها . وهو يحاول أن يلبس الأصول اليونانية فى النفس رداء إسلامياً وذلك حين يتحدث عن جوهر النفس ، وقد كان يوفق أحياناً إلى إيجاد نوع من الانسجام بين النظريات الفلسفية فى هذا الخصوص وبين الإسلام ، مثال ذلك : أنه حين تعرض لجوهرية النفس وبين رأيه فى أنها عنصر روحى ، استطاع أن يلقى على نظريات أفلاطون وأفلوطين لباساً إسلامياً لأنها لم تكن تخالف الإسلام فى هذه الناحية فى رأيه .

غير أن التوفيق فى إيجاد هذا الانسجام كان يجانبه أحياناً كثيرة . ونستطيع أن نضرب مثلا على ذلك بمحاولته التوفيق بين مجموعة من الآيات والأحاديث وبين نظرية الفيض الإسكندرانية . وكذلك تفسيره آية النور « **الله نور**

السموات والأرض ...»(١) تفسيراً معيناً للبرهنة على أن العقل على مراتب أربعة مما سنعرض له أثناء بحثنا .

ويبدو أثر هذا المصدر بشكل أقوى حينما يبحث النفس فى نطاق علم المعاملة الذى يتعلق بعلم الباطن ، أى علم الأخلاق المحمودة والمذمومة فى النفس ، وعلم أحوال القلب ، وأنواع النشاط النفسى ، وقد ظهر فى هذا النوع من دراسة النفس أقرب إلى روح الإسلام كما وضح أنه يملك ذخيرة ضخمة من هذا المصدر استطاعت أن تفى بجميع المواضيع التى عرض لها فى هذا القسم ، وإن نظرة سريعة على « الإحياء » والكتب التى تدور فى فلكه تلخيصاً أو تفصيلا لتعطينا فكرة واضحة عن هذا الذى نقول .

(ب) المصدر النصرانى :

وقد كان الغزالى يستشهد بأقوال المسيح فى مناسبات كثيرة ، وخاصة فى كتاب الإحياء ، كما أنه كان كثيراً ما يردد الحوادث والمحاورات التى كانت تجرى بين المسيح وحوارييه(٢) .

وقد ألح على مجاهدة النفس ورياضتها فظهر وكأنه يدعو إلى الرهبنة والعزلة أو يقول بفكرة الخطيئة المسيحية ، مما دعا البعض إلى النظر إليه كرجل أخلاق مسيحى (٣) .

والحقيقة أن الغزالى لم ينصح بالرهبنة وإنما أمر بالتقوى ، وفرق بينها وبين الرهبنة ، ثم إن طريقة المجاهدة التى شرحها الغزالى والتى دعا فيها إلى تصعيد الغرائز وإعلائها ، لا تتفق تماماً مع سبيل الرهبنة التى تنادى بكبت الشهوة والغرائز .

---

(١) آية « الله نور السموات والأرض ، مثل نوره كمشكاة .. » (النور : ٣٥) استعملها أكثر فلاسفة الإسلام للدلالة على العقول النظرية الأربعة : الهيولانى والممكن وبالفعل والمستفاد .

(٢) عبد الكريم العثمان : سيرة الغزالى ، ص ٢٩ وما بعدها .

(٣) A.J. Wensinck: La pensée de Ghazzali P. 199.

ثم إننا لا نستطيع أن ننكر أن فى الإسلام نفسه نزعة إلى التنسك والزهد، وأن الأخلاق مهما كان مصدرها توصى بكبح الغرائز وتزكيتها وترويضها .

(ج)المصدر الصوفى :

ويشمل دراسات رجال الصوفية من أمثال أبى طالب المكى والمحاسبى والجنيد ، وكل ما تأثر به هؤلاء من ثقافة يونانية وفارسية وهندية .

وقد أخذ عن هذا المصدر فكرة النفوس الثلاثة : الأمارة واللوّامة والمطمئنة . كما استفاد منه فيما عرض له أثناء إثبات وجود النفس ، من أن هذا الإثبات حدسى وإلهامى أكثر منه عقلى . كما يبدو أثره عليه فى قدرته الفذة على تحليل النفس البشرية ، والاهتمام بالجانب العملى من الحياة النفسية ، إذ لا شك أن فى مؤلفات الصوفية دراسة عميقة لأغوار المعارف النفسية ، فقدكان الصوفية علماءنفس وأصحاب صلة بين القديم والحديث ؛ القديم الذى عرفه الفرس والروم والهنود والمصريون ، والحديث الذى ابتكره المسلمون .

وظهر الفرق واضحاً بين دراساتهم ودراسات الفلاسفة ؛ فقد كان هؤلاء يحللون النفس فى حدود المنطق والعقل ، بينما كان الصوفية يزيدون على ذلك بأن يربطوا العقلية المجردة بالعقلية الدينية،وإذا كان الوازع عند الفلاسفة هو العقل ، فإن الوازع عند الصوفية هو العقل والوجدان ،وهذا ما دعا إلى اهتمامهم البالغ بالدراسة النفسية التحليلية وعنايتهم بالنية والسلوك .

وقد أشار الغزالى إلى صلته بدراسات أبى طالب والمحاسبى اللذين هيئا له مجموعة من الآثار الصوفية ، ولكنه فاق كل من سبقه منهم فى حسن العرض وسعة الأفق ودقة التحليل بالإضافة إلى ربطه للتصوف بالمصدر الفلسفى .

ويبدو هذا الأثر خاصة فيما كتبه أثناء العزلة أو بعدها « كالإحياء » و «كيمياء السعادة » و « معراج السالكين » و « مشكاة الأنوار » ، و « الرسالة اللدنية » ، و « الأربعين فى أصول الدين »(١) .

---

(١) عبد الكريم العثمان ، المرجع السابق ، المقدمة .

ولاشك أنه كان يعتمد على هذه الأسس الصوفية والإسكندرانية فى التأكيد على طريق الكشف من أجل الوصول إلى المعرفة ، وكذلك فى دعوته إلى سلوك طريق مجاهدة النفس ورياضتها .

ويجب ألا ننسى أن الغزالى لم يكن بعيداً كل البعد عن الصوفية . فقد كان صوفى النشأة والتربية والتفكير فقد تربى فى بيت صوفى وسلك مسلك الصوفية مع الفارمدى منذ مطلع شبابه وكانت كتاباته يظهر عليها الطابع الصوفى منذ البداية وإن كان هذا الطابع يغلب فى كتبه الأخيرة خاصة . ويظهر أثر الصوفية واضحاً عليه حينما يتناول النفس فى علم المعاملة ونشاطها المحمود والمذموم ، والوسائل المختلفة لعلاج أدواء النفس ، وتصعيد الدوافع المختلفة ، والأخذ بالفضائل النفسية (١) .

(د) المصدر الكلامى والفلسفى :

لم يكن الغزالى على وفاق دائم مع المتكلمين ، فقد انتقد طريقتهم فى البحث بصورة عامة . وأما فى النفس ، فإنه لم يجد لديهم ما يوافق اعتقاده بجوهر النفس الروحانى . إذ كان أغلبهم يميل إلى القول بماديتها ، إلا أنه استفاد من أستاذه الجوينى ، الذى كان أقرب إلى القول بروحانية النفس .

أما بالنسبة للفلاسفة فقد كانت الحرب بينه وبينهم مستمرة ولكن هذا لم يمنع الغزالى من أن يقتبس كثيراً من آرائهم ، وقل أن يخلو كتاب من كتبه

---

(١) فيما يتعلق بمؤلفات الغزالى وترتيبها الزمنى ينظر : عبد الرحمن بدوى ، مؤلفات الغزالى ، و :

M. Boyges, Essai De Chronilogie Des Oeuvres de Al-Ghazzali

وكتابنا « سيرة الغزالى » فقد ناقشنا هذا الموضوع فى مقدمته ، وسجلنا فى ملحق أهم كتبه المطبوعة والمخطوطة مع ترتيب زمنى لجميع كتبه بالإضافة إلى أن النصوص التى أوردناها عن حياة الغزالى الشخصية والعامة والتى كتبها معاصرون له أو متأخرون عنه تضمنت ثبتاً كاملا بجميع كتبه تقريباً ، مع أكثر المناقشات التى دارت حول صحة هذه الكتب .

من آثار الفلاسفة ، حتى قال عنه ابن العربى : « شيخنا أبو حامد بلع الفلاسفة وأراد أن يتقيأهم فما استطاع »(١) .

وقد اتفق الغزالى فى كثير من آرائه مع عدد من فلاسفة اليونان والإسلام. والظاهر أنه عرف فلاسفة اليونان عن طريق ابن سينا خاصة ، لأنه ينقل فصولا كاملة عن النفس من كتابه « النجاة » .

وعلى كل ، فإن تعريف الغزالى للنفس يشبه تعريف أرسطو وابن سينا من بعده مع شىء من التوضيح والتفصيل ، ومع إملاء مضمون التعريف بما يدل على روحانية النفس حتى لايقع بشبهة القول بفناء النفس أثناء حديثه عن مصير النفس كما حدث لابن رشد من بعده .

أما بالنسبة لأنواع النفس فإنه استفاد من آراء أفلاطون وأرسطو ، فمزج بين التقسيم الأرسطى والتقسيم الأفلاطونى ، فالنفس عنده نباتية وحيوانية وإنسانية وهى فى نفس الوقت شهوانية وغضبية وعاقلة ، ويبدو لنا أنه يقول بالتطابق بين هذين التصنيفين كما سنرى .

كما أنه أخذ برأى أرسطو وابن سينا فى وحدة النفس مخالفاً أفلاطون الذى كان يميل إلى القول بتجزئتها .

وقوى النفس عنده محركة ومدركة ، والمحركة باعثة وفاعلة . والمدركة إما أن تدرك من الباطن أو من الخارج . وقوى النفس الناطقة عملية ونظرية ، والنظرية على مراتب أربع وهى : المرتبة الهيولانية ، والممكنة ، وبالفعل ، والمستفاد . وقد سبقه إلى هذا كما يلاحظ ، ابن سينا معتمداً على أرسطو ونظريته فى النفس والإدراك والحركة .

وقد حذا الغزالى حذو ابن سينا وأرسطو من قبله فى القول بحدوث النفس معارضاً أفلاطون ومن تابعه من الذين قالوا بقدمها . وإن كان يبدو

---

(١) هو أبو بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربى الأندلسى ، درس على الغزالى ببغداد وتوفى سنة ٤٥٣ هـ . وما أثبتناه من كلامه هنا منقول عن مخطوط للحافظ الذهبى المتوفى سنة ٧٤٨ هـ . وقد أوردناه فى كتابنا المذكور آنفاً من ص ٧٠ –٨٧

عليه حين يشرح طريقة حدوث النفس أنه أقرب إلى القول بما يشبه قدم النفس أو أسبقيتها على الجسم فى الحدوث .

وتأثر خطى أفلاطون وابن سينا فى القول بخلود النفس وجوهريتها ، وعلاقتها العرضية بالجسم ، على عكس أرسطو الذى كان يذهب إلى القول بالعلاقة الذاتية أو الجوهرية بينهما ، على اعتبار أن النفس صورة الجسد .

ويتفق مع أفلاطون فى الإدراك ونظرية التذكر ، والمثل ، وفكرته عن العالم الروحانى والجسمانى ، وتطهير النفس ، وتغليب طريقة الإلهام والكشف على طريق التجريد بالحواس والعقل كما كان يقول أرسطو ، وابن سينا أول حياته .

وقد استعمل الغزالى كثيراً من ألفاظ الأفلاطونية المحدثة ومصطلحاتها مثل علوم المعاملة والمكاشفة ، وعين القلب ، والإنسان عالم أصغر . ويظهر ذلك واضحاً فى المشكاة ، والرسالة اللدنية ، وفصل الفرق بين الإلهام والاعتبار من كتاب « الإحياء » .

وقد ألح البعض على أن الغزالى اقتبس كثيراً من آراء مسكويه وخاصة فيما يتعلق بالنفس من حيث كونها أساساً للأخلاق ، ويبدو لنا أن الغزالى استفاد حقيقة من تهذيب الأخلاق لمسكويه غير أن المفكرين يختلفان من حيث النزعة العامة للتفكير ، فنزعة الغزالى فى التفكير دينية يغلب عليها طريق الإلهام ، بينما يميل مسكويه إلى الاعتماد كلية على العقل والتعاليم الفلسفية وإن لم يغفل الشرع ظاهراً ، بالإضافة إلى أن بحوث مسكويه لا تقاس أبداً بأبحاث الغزالى الغنية بالتحليل النفسى ، وملاحظة السلوك ، وكثرة الاعتماد على التجارب .

والغزالى يستفيد من الفلاسفة بما يتفق مع الإسلام أو فهمه له على الأقل ، مثله فى ذلك مثل أى صاحب رأى يريد أن يدعم رأيه عن أى سبيل ، وهو لم ينكر عليهم فيما يتعلق بموضوع النفس إلا اكتفاءهم بالبراهين العقلية للدلالة على روحانيتها .

ويبقى بين الغزالى وغيره من الفلاسفة فرق كبير ، ذلك لأن أغلبهم يبحث فى النفس من الناحية النظرية ولايهمهم غير اقناع العقل ، بينما يعتمد الغزالى على الدراسة العملية إلى جانب بحوثه النظرية ويهتم بالعاطفة ويسوق الشواهد والأمثال بأسلوب يحرك القلوب ، فقارىء كتب الفلاسفة يخرج عالماً ، بينما يخرج قارىء كتب الغزالى عالماً ومهتدياً :

ولابد من الإشارة هنا إلى أننا عندما نتعرض لدراسة ظاهرة التأثير الفكرى واقتباس الآراء يجب أن لاننسى أمور أهمها :

١ — وحدة الفكر البشرى فى المواضيع الميتافيريقية كالأصل والمصير والمثل العليا ، ولاعجب إذا اتخذ العقل أثناء دراستها طرقاً متشابهة .

٢ — وحدة الفكر الدينى — والأديان السماوية خاصة — لأنها فى أصولها ومنابعها الرئيسية واحدة ، فهى تصدر عن الله ، وقد أراد الله لكل رسالة أن تكون مكملة للأخرى ، وقد شهد العالم من الرسل العدد الكبير قبل موسى وعيسى ومحمد ، ولاشك أن مانادوا به من أفكار قد تركت أثرها فى الضمير الإنسانى ، فلاعجب إذا وجدنا اتفاقاً فى بعض الآراء بين مفكرى الإسلام والفلاسفة منهم خاصة ، وبين اليهودية أو النصرانية أو بعض المذاهب الأخرى التى يظن أن أصحابها لم يكونوا بعيدين عن التأثير الدينى السماوى ، ولايصح أن ننظر إلى هذا الأمر من زاوية ضيقة أى مؤثر ومتأثر ، وإنما يجب أن نتناول الموضوع برحابة صدر ومرونة فكر ، وقد أشار الغزالى فى منقذه إلى أن كثيراً من آراء الفلاسفة أخذت عن الأنبياء القدماء(١) .

٣ — وهنا ندرك سر اتفاق الغزالى مع كثير من فلاسفة الأفلاطونية المحدثة حين حديثه عن النفس ، فقد كانت المؤثرات المتبادلة بين هذه الفلسفة وبين النصرانية واضحة كما نعلم .

٤ — أن كلا منا فى دراسته لأى موضوع ميتافيزيقى يحاول أن يستفيد مما سبقه من تيارات فكرية ليدعم عقيدته الخاصة ، وهذا ما نلاحظه على الغزالى وغيره حين يقترب بالفكر أو العاطفة من فلسفة دون أخرى .

---

(١) المنقذ : تحقيق عياد وصليبا ، ص ٨٣

المصدر الخاص :

ويتمثل فى تجارب الغزالى وملاحظة الآخرين . وقد أشرنا إلى هذا المصدر أثناء حديثنا عن منهج الغزالى فى دراسة علم النفس .

***

ملاحظة هامة : ونحب أن نشير بهذه المناسبة إلى أن الغزالى ألف نوعين من الكتب وأنه يعرض فى هذه الكتب آراء قد تبدو متناقضة(١) بحسب ورودها فى نوع دون آخر .

وقد ألف النوع الأول من الكتب للعامة ، الذين يستند إيمانهم على الخبر ، وهو لا يصرح لهم فيها بالحقيقة كلها ، بل بالقدر الذى يطيقونه والمقدار الذى يرى أن الشرع كلفهم به معتمداً على مجموعة من الآيات والأحاديث الواردة فى هذا المعنى ، مثل « **ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن** » (النحل : ١٢٥) « خاطبوا الناس على قدر عقولهم ، أتحبون أن يكذب الله ورسوله » وهو يشير إلى هذا المعنى فى الإحياء ، والميزان ، والرسالة اللدنية ، ومشكاة الأنوار .

ولا يميز الغزالى بين المتكلمين والعامة فى هذا الخصوص إلا فى اعتماد المتكلمين على الاستنباط بطريق العقل ، وقد ألف لهم كتباً خاصة .

وقد ذكر الغزالى فى كتبه للعامة كل مايتعلق بنشاط النفس وأخلاقها ، وما يجب أن تكون عليه حتى تنال السعادة الدنيوية والأخروية ، وهذا مايتفق مع الغاية من تحريره لهذه الكتب — أى بيان ما كلفهم به الشرع — « لأن علم المعاملة يفتقر إلى معرفة صفات النفس وأحوالها ولا يفتقر إلى ذكر حقيقتها »(٢) .

أما النوع الثانى من الكتب فقد ألفها للخاصة ؛ وهم العارفون الذين

---

(١) ابن طفيل : حى بن يقظان ص٨ ، دكتور عثمان أمين : محاولات فلسفية ص١٤٦

(٢) الإحياء ٣ : ٢

يشهدون الحق دون حجاب . وكشف لهم فيها عن الحقيقة كلها بعد أن وضع لقرائها شروطاً أهمها :

– اتقان علم الظاهر .

– التخلى عن حظوظ الدنيا .

– الاستقامة على سواء السبيل .

– الإعراض عن كل غاية إلا طلب الحق .

– إمتلاك قدر معين من الفطنة والذكاء والقريحة النافذة والفهم الصحيح.

وقد أشار إلى هذه الكتب وشروط قراءتها فى جواهر القرآن ،والأربعين فى أصول الدين ، ومقدمة معارج القدس .

وذكر الغزالى فى هذه الكتب كل مايتعلق بالنفس كجوهر مجرد ، وأشار إلى براهينه على وجودها وروحانيتها وخلودها .

وهكذا فإنك لن تجد فى الإحياء مثلا وهو كتاب ألفه للعامة كل الحقيقة وإنما فيه مايتناسب مع عموم الناس من علم المعاملة ، وكثيراً مايتوقف فيه عن شرح حقيقة بعض الأمور مكتفياً بالإشارة إلى أن هذا ليس قصد هذا الكتاب وإنما هو من موضوع علم المكاشفة .

ولا نرى فى هذا مايرى البعض من أنه نوع من التناقض ، وإنما نرى أن السبب فى ذلك أن لكل إنسان فى نظر الغزالى – كما أشار فى الميزان – ثلاثة أنواع من الآراء :

– رأى يشارك فيه الجمهور .

– ورأى يكون بحسب مايخاطب به كل سائل .

– ورأى يكون بين الإنسان وبين نفسه .

فالحقيقة لاتتغير وإن كان أسلوب عرضها يختلف بحسب الفئة التى يخاطبها الإنسان .

ونشير أخيراً إلى نزعة الغزالى للتوفيق والتأليف بين مختلف الآراء ؛ النزعة التى تبدو فى محاولته التزام حدود وسطى بين الآراء المتنازعة ، والتى

عبر عنها فى أول كتاب الإحياء إذ أشار إلى أنه ليس فى هذا الكتاب مالم يأت به السابقون ولكنه يمتاز عليهم بأمور خمسة :

١ — حل ماعقدوه وكشف ما أغفلوه .

٢ — ترتيب مابددوه ونظم مافرقوه .

٣ — إيجاز ماطولوه وضبط ماقرروه .

٤ — حذف ماكرروه وإثبات ما حرروه .

٥ — تحقيق أمور غامضة اعتاصت على الأفهام لم يتعرض لهـا فى الكتب أصلا(١) .

وقد تهيأت له هذه النزعة بسبب ثقافته الغزيرة ، وحياته التأملية ، وسنرى آثارها فى كثير من الآراء التى تبناها عن النفس .

ومع كل ماتعرض له الغزالى من أجل هذه النزعة من حملات من الفلاسفة ، والصوفية ، ورجال الحديث والأثر(٢) إلا أنه قد استطاع أن يترك أثرها على كثير من اتجاهات الدراسة فى عصره .

فبالنسبة للصوفية ، استطاع أن يعدل كثيراً من الآراء المتطرفة : كالاتحاد ، والحلول ، والفناء ، بحيث أعاد للصوفية احتراماً كادت أن تفقده .

وفى علم الكلام استطاع الغزالى أن يبسط كثيراً من أفكاره ، وإن بقى فى نظره علماً لايفى بحاجة الحقيقة كما أشار إلى ذلك فى المنقذ .

وفى الأصول والعقائد قدم كتباً انتزعت الصدارة لسماحتها ويسرها .

ثم أنه استطاع أن ينفذ بالفلسفة إلى العامة عن طريق تبسيطها وإضفاء الشكل الإسلامى عليها .

هذا بالإضافة إلى أنه منع التضارب بين الفلسفة والدين بإعطاء كل من العقل والكشف حدوده وميدانه .

---

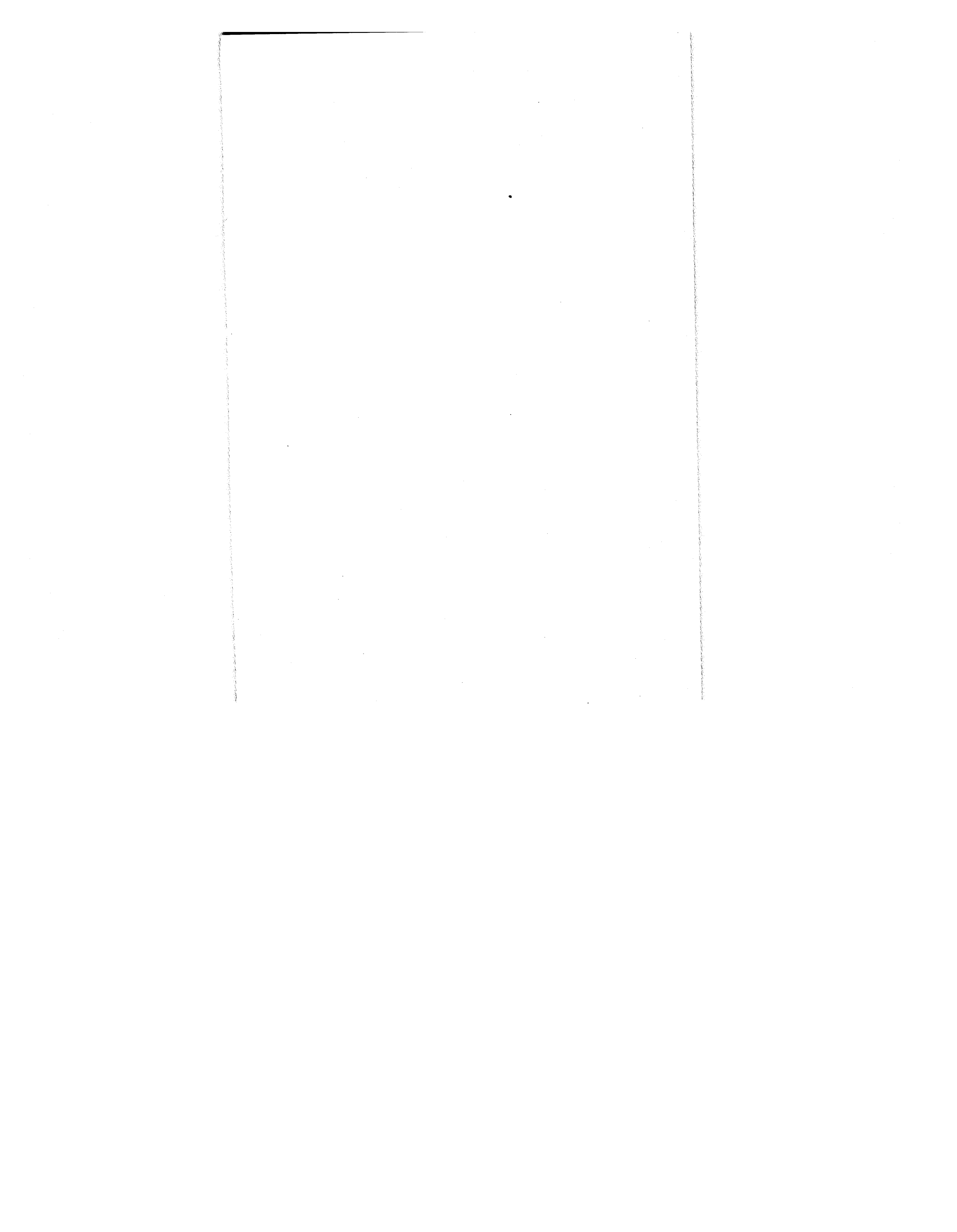
(١) الإحياء ٣ : ٤٣ ، ١ : ٤ والمشكاة ٣٥

(٢) وقد جمع الحافظ الذهبى هذا فى سير أعلام النبلاء ، وأثبتناه فى كتابنا السلف ورد عليه السبكى ، صاحب طبقات الشافعية الذى أثبتنا قوله أيضاً فى الكتاب المذكور ص ١٠٩ — ١٣٣ .

البــاب الأول

حقيقة النفس ..

من البدء .. الى النهاية ..



تمهيد

قلنا إن الغزالى تناول دراسة النفس على صورتين مختلفتين :

فقد درسها كجوهر مجرد قائم بذاته .

كما درس أحوالها وأفعالها .

ولقد خصصنا هذا الباب لما يتعلق ببحوث النفس حسب المفهوم الأول.

ويدخل أغلب هذه الدراسة فى ميدان علم المكاشفة ، ولايعنى ذلك أن طريقة دراسة هذه المواضيع لاتكون إلا بالكشف والإلهام ، وإنما نعنى أننا لايمكننا أن ننتهى إلى وجه الحق فى هذه المواضيع مالم تساهم التجليات والأنوار التى تقذف فى قلب الإنسان من التوصل إليها .

ويقصد الغزالى من إلحاق هذا النوع من الدراسة بعلم المكاشفة أن يبتعد بها عن أنظار العامة ، وأن يقصر تناولها على فئة محدودة من الباحثين ،الذين تتوفر فيهم شروط معينة سبق أن أشرنا إليها .

وتبدو على الغزالى فى هذا الباب نزعة التقليد ، ومحاولة التوفيق والتأليف بين مختلف آراء السابقين وإضفاء الثوب الإسلامى على ذلك كله .

***

الفصل الأول

تعـريف النفس ··

فى القرآن ·· والحديث ·· والفلسفة ··

عرض تاريخي لتعريف النفس

لقد كانت مصادر النفس عند الغزالي متعددة كما ذكرنا ، وكان تأثير عدد من الفلاسفة واضحاً عليه ، ولكنه لم يتأثر في تعريف النفس بأحد من هؤلاء كما تأثر بأرسطو مع التعديل الذي أجراه فيه بحيث ينسجم مع نظرته إلى طبيعة النفس الروحانية. ولم يكن الغزالي أول من ذهب إلى ذلك ، فقد تأثر خطى ابن سينا خاصة وخطى من سبقه من فلاسفة الإسلام كالكندي ، والفارابي . وسنرى كيف أن الغزالي يستعمل ألفاظاً مشابهة للألفاظ التي يستعملها ابن سينا مع تميزه بطريقته الخاصة في التوضيح والتبويب و انتقاء الألفاظ .

وسبب اتفاق الغزالي مع الفلاسفة في هذا الموضوع أنه لا يأخذ عليهم شيئاً مما ينكره الشرع بالنسبة للنفس . وإنما يعترض على ادعائهم بأن العقل وحده دون تأييد من الشرع يستطيع البرهنة على كون النفس جوهراً قائماً بذاته(١) .

ويبدو لنا أن أهم الأسباب التي جعلت فلاسفة الإسلام ومنهم الغزالي لايرون مانعاً من الاقتداء بأرسطو في تعريف النفس ، أن المصادر الدينية عندهم لم تلزمهم بتعريف محدد لها . فالقرآن ولو أنه استخدم لفظ النفس إلا أنه لم يعرفها ، وكذلك ورد لفظ النفس في الحديث دون أن يعرفها ، وإننا لنذهب ، إلى أن كلمة النفس لم تستعمل فيهما في أي معنى من المعاني التي اصطلح عليها علماء الكلام والصوفية والفلاسفة من المسلمين . ومعنى ذلك أن الباب لتعريف النفس ترك مفتوحاً لكل من يريد ذلك .

ومن الأسباب التي من أجلها تأثر أكثر فلاسفة الإسلام بتعريف أرسطو

---

(١) ابن رشد : تهافت التهافت ، طبعة بويج ص ٥٤٦ .

للنفس أنه كان أول فيلسوف يونانى يقدم لها تعريفاً محدداً واضحاً ولا يتعارض مع الدين .

يرى أرسطو أن النفس(١) « كمال أول(٢) لجسم طبيعى(٣) آلى(٤) ذى حياة بالقوة(٥) ويعتمد تعريفه على نظريته فى الطبيعة – وهى تفرق بين مادة الشيء وصورته – وعلى تصوره للعالم والحركة فيه .

وللصورة كمال المادة(٦) وغايتها ، لأنها هى التى تحدد المادة ، وتخلع عليها كياناً خاصاً ، وما دامت النفس صورة لجسم طبيعى ، فالمادة هنا لا تنفصل أبداً عن الصورة طبقاً لمذهب أرسطو فى أنه لا مادة بغير صورة ، وهما معاً يكونان جوهراً واحداً هو الكائن الحى ومنه الإنسان ، وكما لا يمكن فصل التمثال عن الرخام إلا بتحطيمه ، كذلك لا تنفصل النفس عن الجسم . والصلة بينهما على ذلك ذاتية لا عرضية ، على عكس ما يقوله سقراط وأفلاطون ومن تابعهما من فلاسفة الإسلام وصوفيتهم .

أما عن انسجام تعريف أرسطو مع تصوره لطبيعة الحركة فى العالم ،

---

(١) أرسطو فى النفس : عبد الرحمن بدوى ص٥٧ ، د. أحمد فؤاد الأهوانى : النفس عند أرسطو ص ٤٢ . وقد رجعنا إلى طبعة بدوى لأنها نسخة اسحق بن حنين التى عرفها المسلمون والعرب قديماً لمقارنتها مع ترجمة الأهوانى .

(٢) الكمال الأول هو ، ما يستكمل به الشيء نوعه وصفاته .

(٣) تمييزاً له عن الجسم الصناعى .

(٤) أى ذى أعضاء وآلات . والاصطلاح الحديث هو عضوى : انظر النفس عند أرسطو : ترجمة د. الأهوانى هامش ص ٤٢

(٥) الحياة صفة ذاتية للبدن عند أرسطو ، لذلك نص على (حياة بالقوة) حتى لا يظن أحد أن الحياة صفة خارجة عن الجسم فهى صفة توجد فيه على هيئة استعداد كامل فلا تخلع النفس الحياة على الجسد وإنما تخرج الحياة من القوة إلى الفعل أى من الكمون إلى الظهور .

(٦) ويقصد بالمادة الأولى إما مجرد الاستعداد أو القبول أو الإمكان ، فالاستعداد بالإضافة إلى الملكات ، والقبول بالنسبة إلى قبول الصورة وتلقيها والإمكان بالإضافة إلى الفعل .

فذلك لأن الله فى رأيه هو الذى حرك الهيولى الأولى ولاتزال الحركة ترتقى بالصورة فى درجات الكمال ، فتختفى الهيولى كلما برزت الصورة ، حتى يوشك أن تكون صورة محضاً ولكنها لاتكونها لأن الصورة المحض هى الله المتفرد بالكمال ، وهو الوحيد الذى لايطلب الحركة لأنه لايريد صورة أعلى ، وهكذا تبدو الصورة محركة للمادة كما يحرك الله العالم ،فهى لاتخلق المادة كما أن المادة لا تخلقها ، وإنما يبدو كلا منهما موجود ويلتقى بالآخر ، ويتصورهما العقل بعد الالتقاء .

ويبدو لنا أن أرسطو يريد بهذا التفسير أن يهرب من نظرية المثل الأفلاطونية ولكنه على ما يظهر يقع فى الصورة المستقلة عن المادة ،وليس يخرجه من المشكلة وصفه المادة التى لاصورة لها بأنها موجودة بالقوة ، ووصفه المادة المصورة بأنها موجودة بالفعل ،فإنهما على كل حال موجودان غير معدومين .

ويستعمل الفارابى نفس تعريف أرسطو ولكنه لا يؤيده فى أن البدن جزء من تعريف النفس ، أو أنها منطبعة فيه « فالروح الذى للإنسان هو جوهر من عالم الأمر لا يتشكل بصورة ، ولا يتخلق بخلقة ، ولا يتعين بإشارة ، ولا يتردد بين سكون وحركة فلذلك يدرك المعدوم الذى فات ، والمنتظر الذى هو آت »(١) .

والنفس العاقلة هى جوهر الإنسان عند التحقيق ، لأنها مكوّنة من عالمين : عالم الأمر وعالم الحس .

وهكذا يأخذ الفارابى بتعريف أرسطو بأن النفس صورة وكمال ، ولكنه يعطى الصورة معنى الجوهرية المختلفة فى طبيعتها عن الجسم ، متابعاً أفلاطون وأفلوطين الذى عرفه فلاسفة الإسلام عن طريق أثولوجيا أرسطو.

أما ابن سينا فإنه يتابع أرسطو فى تعريفه للنفس أيضاً مع إدخال نفس التعديل الذى أدخله الفارابى على مفهوم الصورة حتى يقترب من أفلاطون

---

(١) الفارابى : فصوص الحكم من الثمرة المرضية ، طبعة ديتريشى ص ٧١ .

فى قوله بروحانية النفس وتجوهرها ، فليس معنى كون النفس صورة للجسم أنها منطبعة فيه ، أو أنها تتحد بالجسم اتحاداً جوهرياً . وبذلك تبقى للنفس الإنسانية خاصة جوهريتها واستقلالها ومخالفتها للبدن فى ماهيتها ، وهذا رأى أفلاطون كما نعلم ولئن كان يتفق مع أرسطو فى أن النفس كمال للبدن(١) إلا أن البدن يدخل فى تعريفها بمعنى خاص . وقد كان هذا العدول بتأثير من الفارابى كما يشير إلى ذلك الدكتور مدكور(٢) .

وابن سينا يسلك إلى تعريفه مسلكاً جديداً إذ أنه ينظر إلى الأجسام الطبعية ويصنفها من حيث القوى الفعالة فيها إلى نوعين :

— قوى تعمل فى الأجسام بالتسخير .

— وأخرى بالقصد والاختيار .

والنفس الطبيعية اسم للقوى الفاعلة على سبيل التسخير فعلا أحدى الجهة.

والنفس النباتية اسم للقوى الفاعلة على سبيل التسخير فعلامتكثر الجهة.

والنفس الحيوانية اسم للقوى الفاعلة على سبيل القصد والاختيار فعلا متكثر الجهة .

أما النفس الإنسانية فهى اسم للقوى الفاعلة على سبيل القصد والاختيار فعلا إحدى الجهة(٣) .

والإنسان بالمعنى الأول من النفس يشترك مع الحيوان والنبات، وبالمعنى الثانى يشترك مع الملائكة .

وللصوفية فى النفس تعاريف كثيرة لن نتعرض لها هنا لأنها ستكون من ميدان حديثنا عن طبيعة النفس . غير أننا نشير إلى المراد من هذا اللفظ عندهم والذى يحدده القشيرى بقوله « ليس المراد من إطلاق لفظ النفس

---

(١) الفرق بين الصورة والكمال ، أن الكمال هو صورة الكائن الحى لأنه يؤدى وظيفته.

(٢) D. Ibrahim Madkour: La place d'Al Farabi p. 128.

(٣) ابن سينا : أحوال النفس . تحقيق د . الأهوانى ص ٢٦

عند القوم الموجود ولا القالب ، وإنما أرادوا به ما كان معلولا من أوصاف العبد ومذموماً من أخلاقه وأفعاله »(١) .

وقد ميز الصوفية كما سنرى بين النفس والروح . فالنفس على حد تعبير القشيرى لطيفة فى هذا القالب هى محل الأخلاق المعلولة ، كما أن الروح لطيفة فى هذا القالب هى محل الأخلاق المحمودة ، وتكون الجملة مسخراً بعضها لبعض والجميع إنسان واحد(٢) .

ولا يختلف تعريف الغزالى للنفس كثيراً عن تعريف كل من أرسطو وابن سينا ، فهو يحذو حذو ابن سينا حتى فى ألفاظه التى يستعملها مع شىء من التوضيح والتفصيل ومع الحديث بشىء من الإطالة عن كل من النفس ، والروح ، والعقل ، والقلب .

والغزالى يتحدث حيناً عن النفوس النباتية والحيوانية والإنسانية(٣) ، وحيناً آخر يسرد أنواع النفوس الأمارة واللوامة والمطمئنة ، كما يشير إلى النفوس الشهوانية والغضبية والإنسانية والملائكية ، ويلاحظ من كل ذلك نزعة التأليف والتوفيق لديه .

إلا أنه كما يبدو يكثر من استعمال ألفاظ أرسطو وابن سينا فى كتبه الأولى ، بينما يميل إلى تحديد أفلاطون والصوفية للنفس فى كتبه الأخيرة ، كالكيمياء والإحياء ، والرسالة اللدنية .

***

يعرف الغزالى النفس النباتية بأنها «الكمال الأول لجسم طبيعى ، آلى ، من جهة ما يتغذى وينمو ويولد المثل »(٤) وهو نفس تعريف ابن سينا فى النجاة(٥) .

---

(١) القشيرى : الرسالة ص ٥٧ (٢) نفس الصفحة ، المرجع السابق
(٣) معارج القدس ص ٢٩ ، معراج السالكين ص ٢٩
(٤) معارج القدس ص ١٩ (٥) ابن سينا : النجاة ص ٢٥٨

أما النفس الحيوانية فإنها « الكمال الأول لجسم طبعى ، آلى ، من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة »(١) لأن هذه النفس لا تكون إلا حين يتهيأ للكائن مزاج أكثر اعتدالا من النبات ، وبها قوتان زيادة على القوة النباتية وهما المحركة والمدركة ، لذلك كان الحيوان يدرك ويتحرك بالإرادة، ويهتدى إلى مصالح نفسه وله طلب لما ينفع وهرب عما يضر(٢)

ولا يختلف هذا التعريف عن تعريف ابن سينا فى النجاة أيضاً(٣)

أما النفس الإنسانيه فإنها « الكمال الأول لجسم طبيعى آلى ، من جهة ما يفعل الأفاعيل بالاختيار العقلى ، والاستنباط بالرأى ،ومن جهة مايدرك الأمور الكلية »(٤) وهذا هو أيضاً تعريف ابن سينا(٥)

والنفس صورة بالقياس إلى المادة ، وقوة بالقياس إلى فعلها ، وكمال بالقياس إلى النوع الحيوانى والنباتى . ودلالة الكمال أتم من دلالة القوة والصورة(٦) .

والكمال بالنسبة للإنسان لا يعنى انطباع النفس بالجسم ، ولكنها كمال الجسم على معنى أن الجسم يتحرك عن اختيار عقلى(٧) .

وتعريف الغزالى للنفس على هذه الصورة يعتمد على أساس النظر إلى وظيفتها وهى الخروج بالنوع من القوة إلى الفعل .

أما فى الكتب التى يتأثر بها بالأفلاطونية المحدثة وبالصوفية ، فإنه يميل إلى تعريف النفس على أساس النظر إلى طبيعتها ، فيقول : « إنها الجوهر القائم بنفسه الذى ليس هو فى موضع ، ولا يحل شيئاً »(٨) .

---

(١) المعارج ، نفس الصفحة . (٢) مقاصد الفلاسفة ، ص ٢٧٥ — ٢٧٦

(٣) النجاة : نفس الصفحة ، والمعارج ص ١٧ .

(٤) المعارج ص ١٩ (٥) النجاة ، نفس الصفحة .

(٦) الغزالى : معيار العلم ص ١٦٤ — ١٦٥

(٧) المعيار ، نفس الصفحة . (٨) الغزالى : معراج السالكين ص ١٣

ويبدو لنا أن الغزالى يقول بشىء من التطابق بين التصنيف الأرسطى للنفس وبين التصنيف الأفلاطونى . ويتضح ذلك من إشاراته المختلفة فى الإحياء إلى أن أول ما يخلق عند الطفل هو الشهوة التى يشارك فيها النبات والحيوان ، ثم تخلق له القوة الغضبية التى يشارك فيها الحيوان فقط ، وأخيراً تخلق له النفس العاقلة .

ويكون التطابق على أساس مقابلة الشهوانية مع النباتية ، والغضبيه مع الحيوانية والعاقلة مع النفس الإنسانية .

***

النفس الانسانية

حين يتحدث الغزالى عن النفس الإنسانية فإنه يستعمل للدلالة عليها ألفاظاً أربعة وهى : النفس ، والقلب ، والروح ، والعقل .

وهذا ما يدعونا إلى أن نعرض بشكل موجز لهذه الألفاظ وسنرى هل كان يستعملها بمعنى واحد أو بمعان مختلفة .

وسنستعرض هذه الألفاظ على النحو التالى :

أولا — فى القرآن الكريم .

ثانياً — فى اللغة العربية .

ثالثاً — عند أهل الحديث والأثر .

رابعاً — عند الفلاسفة والصوفية .

خامساً — عند الغزالى .

الألفاظ الأربعة فى القرآن الكريم :

لقد وردت هذه الألفاظ ما عدا لفظ العقل فى القرآن الكريم ، وسنرتب الحديث عن كل منها على أساس مدى شموله لمفهوم الإنسان بصورة عامة ، أو تخصصه بجوانب معينة منه. وعلى هذا الأساس يكون الحديث عن النفس فى البداية ، لأنها أوسع استعمالا من مختلف هذه الألفاظ إذ غالباً ماتدل على كيان الإنسان ككائن حى ، ثم يأتى لفظ القلب الذى يستعمل للدلالة

على العنصر الواعي والعاطفي فيه ، أما الروح فإنها غالباً ماتمثل حقيقة مجردة ذات أصل إلهي تتصل بالإنسان على نحو خاص ، أما فعل العقل فيطلق في القرآن للدلالة على الفهم والتفكير .

(ا) النفس(١) :

وقد وردت على صور متعددة من الإفراد والتثنية ، والجمع ، والإضافة . وهي تدل أكثر ما تدل على الإنسان ككائن حي ، ذي أصل واحد ، يتكاثر ويكسب ويشتهي ويغضب ؛ ثم يجازى عن عمله أخيراً . كما وردت أحياناً للدلالة على طوية الإنسان وجوهره ؛ أو للدلالة على عين أي شيء . حتى الذات الإلهية .

ومن الأمثلة على استعمالها للدلالة على الإنسان : « **واتقوا يوماً لا تجزى نفس عن نفس شيئاً** » (البقرة ٤٨) « **لا تكلف نفس إلا وسعها** » (البقرة ٢٣٣) «**أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً** » (المائدة : ٣٢) « **قوا أنفسكم وأهليكم ناراً** » (التحريم ٦) « **والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء**» (البقرة: ٢٢٨) « **ولقد راودته عن نفسه فاستعصم** » (يوسف ٣٢) « **وفيها ما تشتهيه الأنفس وتلذ الأعين** » (الزخرف ٧١) .

وقد استعملت كلمة النفس أثناء دلالتها على الإنسان لتشير إلى أشخاص بالذات كالأنبياء ، مثل : «**فلعلك باخع نفسك**(أي الرسول)**على آثارهم**» (الكهف ٦) « **كل الطعام كان حلا لبني إسرائيل إلا ما حرم إسرائيل على نفسه** » (آل عمران ٩٣) « **هي راودتني عن نفسي** » (يوسف ٢٦) .

كما أنها وردت للدلالة على الذات الإلهية ؛ مثل قوله تعالى « **ويحذركم الله نفسه، والله رؤوف بالعباد** » (آل عمران ٣٠) « **واصطفيتك لنفسي**»

(١) وردت كلمة النفس في القرآن في ٣٦٧ موضعاً . ولم تعرض دائرة المعارف الإسلامية إلا لبعض معاني النفس. Ency. of Islam : vol. 3, part. 2, p. 827.

(طه ٤١) « **تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك** » (المائدة ١١٦) « **كتب ربكم على نفسه الرحمة** » (الأنعام ٥٤) .

ومن الأمثلة على استعمالها للإشارة إلى ضمير الإنسان وطويته الآيات التالية : « **ربكم أعلم بما فى نفوسكم، إن تكونوا صالحين** » (الإسراء ٢٥) « **إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم** » الرعد (١١) « **ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه** » (سورة ق ١٦) .

كما يراد بها أحياناً الدلالة على أصل واحد للبشر كقوله تعالى : « **ياأيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة** » (النساء ١) « **هو الذى خلقكم من نفس واحدة** » (الأعراف ١٨٩) .

ولقد وردت هذه الكلمة للدلالة على النفس كأمر خاص فى الإنسان، قد يكون جوهراً قائماً بذاته ؛ وقد يكون مجرد تعبير مجازى عن حقيقة الإنسان وماهيته ، وذلك مثل :

« **لا أقسم بيوم القيامة . ولا أقسم بالنفس اللوامة** » (القيامة ١ ، ٢) « **وما أبرىء نفسى ، إن النفس لأمارة بالسوء** » (يوسف ٥٣) « **يا أيتها النفس المطمئنة . ارجعى إلى ربك راضية مرضية** » (الفجر ٢٧ ، ٢٨) « **وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى** » (النازعات ٤٠) .

وهكذا فإن النفس فى القرآن تدل على الذات بمجموعها ، مشيرة إلى عنصر الدوافع والنشاط الحيوى ؛ أكثر من دلالتها على المعنى الواعى أو المفكر فيه فهى لفظ عام يشمل الإنسان كله ، ولا يختص بالدلالة على التفكير أو الفهم .

(ب) القلب (١) :

أما لفظ القلب فقد كان وروده فى القرآن أقل من ورود لفظ النفس،

---

(١) ورد لفظ القلب فى القرآن فى ١٤٤ موضعاً ، انظر لهذا الموضوع نيكلسون: الصوفية فى الاسلام ، ص ٧٠ و :

A. I. Othman : the Concept of man in Islam p. 81.

ويظهر أن أكثر معانيه تدور حول المعنى الوجدانى والعقلى فى الإنسان ، ولذلك يبدو أساس الفطرة السليمة ، والعواطف المختلفة – سواء منها التى تقوم على عنصر الحب أو عنصر الكراهية – ومحل الهداية والإيمان والعلوم والمعارف والإرادة والضبط . . .

أما أنه محل الفطرة السليمة فلقوله تعالى : «**إلا من أتى الله بقلب سليم**» (الشعراء ٨٩) .

وأما دلالته على الاعتبار والفهم والهداية فللآيات التالية : « **إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد** » (سورة ق ٣٧)، «**ومن يؤمن بالله يهد قلبه** » (التغابن ١١) « **لا يحزنك الذين يسارعون فى الكفر من الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم** »(المائدة ٤١) «**ولكن الله حبب إليكم الإيمان وزينه فى قلوبكم** » (الحجرات ٧) « **إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان** » (النحل ١٠٦) .

ولكن القلب ليس دائماً محل الهداية والإيمان ، فقد يشير إلى الإثم والمعصية : كقوله تعالى «**كذلك نسلكه فى قلوب المجرمين** » (الحجر ١٢) « **ولا تكتموا الشهادة ، ومن يكتمها فإنه آثم قلبه** » (البقرة ٢٨٣) .

***

أما دلالة القلب على العواطف المختلفة فيدل على ذلك الآيات التالية :

« **وجعلنا فى قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة**» (الحديد ٢٧) «**ليجعل الله ذلك حسرة فى قلوبهم** » (آل عمران ١٥٦) « **سنلقى فى قلوب الذين كفروا الرعب** » (آل عمران ١٥١) «**ثم قست قلوبكم من بعد ذلك** » (البقرة ٧٤) .

ويبدو لنا من هذا كله أن معنى القلب فى القرآن أكثر تخصصاً من معنى النفس فهو لا يدل على الدوافع الغريزية أو العنصر الحيوى ، وإنما يقتصر على الجزء الواعى منه .

(ج) الروح(١) :

ومع أن القرآن لم يكرر لفظ الروح إلا قليلا إلا أن استعماله كان أكثر تنوعاً .

فقد وردت هذه الكلمة بما يفيد إفاضة الحياة من الله على الإنسان «**فإذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين**» (الحجر ٢٩) «**ثم سواه ونفخ فيه من روحه**» (السجدة ٩) .

والروح هنا مضافة إلى الله دائماً .

واستعملت كلمة الروح فى معنى مشابه للمعنى الأول وإن كان أكثر تخصيصاً منه وذلك فى الدلالة على خلق عيسى عليه السلام « **فأرسلنا إليها روحنا فتمثل لها بشراً سوياً**» (مريم ١٧) « **والتى أحصنت فرجها فنفخنا فيها من روحنا** » (الأنبياء ٩١) .

كما استعملت هذه الكلمة فى الدلالة على القرآن « **وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا** » (الشورى ٥٢) .

ووردت فى الدلالة على الوحى والملك الذى ينزل به : « **يلقى الروح من أمره على من يشاء من عباده لينذر يوم التلاق** »(غافر : ١٥) « **قل نزله روح القدس من ربك بالحق** » (النحل ١٠٢) « **نزل به الروح الأمين . على قلبك** » (الشعراء ١٩٣ ، ١٩٤) .

وفى كل هذه المعانى التى إشار إليها القرآن لا نلاحظ ورود هذه الكلمة للدلالة على البدن وحده ولا على البدن مع الروح بمعنى الإنسان وفعاليته ونشاطه كما هو الأمر بالنسبة للنفس مما يدل على تميز الروح عن النفس فى لغة القرآن .

---

(١) ورد لفظ الروح فى ٢٥ موضعاً فقط ، يرجع أيضاً إلى :

F. Jadre : La notion de la Certitude pp. 27, 225, 182.

(د) **العقل** (١) :

أما لفظ العقل كمصدر فلم يرد فى القرآن إطلاقاً ، وإنما لكن ورد فعل العقل بمختلف اشتقاقاته ، وكلها تدل على عنصر التفكير فى الإنسان ومثال ذلك :

« **يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه** » (البقرة ٧٥) « **أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب، أفلا تعقلون** » (البقرة ٤٤) « **إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون** » (الأنفال ٢٢). « **وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا فى أصحاب السعير** » (الملك ١٠) .

* * *

الألفاظ الأربعة فى معاجم اللغة العربية :

أما فى اللغة العربية ، فقد ذكرت النفس فى القواميس بمعنى عين الشىء وحقيقته(٢) وقال السيد المرتضى : نفس الإنسان وغيره من الحيوان هى التى إذا فقدها خرج عن كونه حياً(٣) . أما الروح فقد أورد علماء اللغة بالنسبة لها نفس المعانى التى أوردها القرآن وقالوا إنها ما به حياة الأنفس(٤). ومعنى الروح والنفس عندهم واحد على الأغلب .

أما القلب فانه محض الشىء وحقيقته ، ورجل قلب يعنى حول(٥)ولفظ العقل يدل عندهم على العلم بصفات الأشياء وفهمها ، وعقل الشىء أمسكه ، وعقل البعير شده إلى ذراعه(٦) .

* * *

---

(١) ورد فعل العقل فى القرآن فى ٤٩ موضعاً
(٢) الفيروزآبادى : القاموس المحيط ٢ :٢٥٥
(٣) المرتضى : الأمالى ٢ : ٦
(٤) القاموس المحيط ، ١ : ٢٢٢ ولسان العرب ، ٣ : ٢٨٩
(٥) القاموس المحيط ، ١ : ١١٨ (٦) المرجع السابق ، ٤ : ١٨ .

الألفاظ الأربعة عند أهل الحديث والأثر :

اختلف أهل الأثر حول النفس والروح خاصة .

فقال جمهورهم إن مسماهما واحد(١) وردوا هذا القول إلى حديث أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم « إن المؤمن ينزل به الموت ويعاين ما يعاين يود لو خرجت نفسه والله تعالى يحب لقاءه . وإن المؤمن تصعد روحه إلى السماء فتأتيه أرواح المؤمنين فيستخبرونه عن معارفه من أهل الدنيا »(٢) .

وسميت الروح عند هؤلاء روحاً لأن بها حياة البدن ، كما سميت النفس روحاً لحلول الحياة بها ، وسميت نفساً إما من الشيء النفيس لنفاستها ، وإما من نفس الشيء(٣)

وقال بعض أهل الحديث والأثر : الروح غير النفس ، قال مقاتل ابن سلمان : للإنسان حياة وروح ونفس ، فإذا نام خرجت نفسه التي بها يعقل الأشياء ، ولم تفارق الجسد ، بل تخرج كحبل ممتد له شعاع ، فيرى الرؤيا بالنفس التي خرجت منه وتبقى الحياة والروح في الجسد ، فبه يتقلب ويتنفس ، فإذا حرك رجعت إليه أسرع من طرفة عين ، فإذا أراد الله أن يميته في المنام أمسك تلك النفس التي خرجت .

وقالت طائفة أن قوام النفس بالروح ، والنفس صورة العبد وهما مختلفان(٤)

وورد في العقل بعض الأحاديث أهمها حديث« أول ما خلق الله العقل » فقال له : أقبل فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر ثم قال الله عز وجل : وعزتي وجلالي ما خلقت أكرم على منك بك آخذ وبك أعطي وبك أثيب(٥) .

---

(١)ابن القيم : الروح ص٣٢٤، ابن حزم : الفصل في الملل والنحل٥ : ٦٦ : و مابعدها.

(٢) مجلة منبر الإسلام عدد ٩ ، مقال للدكتور مصطفى حلمي بعنوان : التصوف علم للنفس الإنسانية .

(٣) ابن القيم ، المرجع السابق ٣٢٥ .

(٤) المرجع السابق ٣٢٨ . (٥) الإحياء ، المجلد الأول كتاب العقل ٣

وقد كان لهذا الحديث أثره الكبير على الصوفية وعلى من اقتبس نظرية الصدور عن اليونانيين كما سنرى .

من استعراضنا لمعانى هذه الألفاظ فى القرآن والحديث واللغة ، يبدو لنا أنه ليس هنالك ما يؤكد النظريات المختلفة التى قامت حول هذه الألفاظ عند فلاسفة الإسلام وصوفيتهم كما سنرى أثناء حديثنا عن طبيعة النفس .

***

الألفاظ الأربعة عند الصوفية والفلاسفة :

أما الصوفية فإنهم يميزون تمييزاً واضحاً بين هذه الألفاظ .

فالنفس عندهم شر محض وهى محل الأخلاق المذمومة ، وموضع نظر الخلق .

أما الروح فهى مبدأ الحياة ومحل الأخلاق المحمودة ، وهى لطيفة نقية متحررة من سلطان النفس يعزو إليها الصوفية جميع مظاهر الإنسان الروحية ، وهى من أمر الله لا يدرك كنهها ، كما أنها محل المحبة .

ويرون فى القلب محل المعرفة ومركزها ووسيلة من وسائل الإدراك ، ولا يدرك القلب إلا حين يكون صافياً من شوائب الحس . وبمداومة الذكر تشرق فيه العلوم اللدنية ، فهو إذن محل المعارف وموضع نظر الخالق .

أما العقل عندهم فيستعمل للدلالة على العلم الذى يأتى بواسطة الحواس عن طريق الاعتبار ، وهو أقل مرتبة من القلب(١) .

وسبب هذا التمييز فى نظرهم أن النفس إنسانية والروح إلهية ، وإنما يتصارعان على استحواذ القلب . فتارة تملكه دواعى الروح ، وتارة تسيطر عليه شهوات النفس(٢) .

---

(١) الرسالة القشيرية ص ٥٧ ، د . أبو الوفا التفتازانى ، دراسات فى الفلسفة الإسلامية ١٣٩ — ١٤٥ ، رياضة النفس : للحكيم الترمذى ص٣٥ ، نيكلسون : الصوفية فى الإسلام ص ٧٥ ، مخطوط ابن تومرت بدار الكتب المصرية ص ٦٦ .

(٢) الزبيدى : الاتحاف ٧٤ : ٢٥ ، عوارف المعارف : للسهروردى : ٣١٠ .

أما الفلاسفة ، فقد استعملوا هذه الألفاظ بمعنى واحد ، كما استعملوها بمعان مختلفة .

ذكرها بعض الفلاسفة اليونان على أنها معنى واحد « النفس والروح » كما فعل أفلاطون فى خلود النفس . وميز بعضهم بين الألفاظ الأربعة على أساس مرتبة كل منها فى نظرية صدور الموجودات عن العقل . والعقل على ذلك أولها وأشرفها ، لأن جوهر العقل المطلق هو الله ، يليه الروح وهو أقرب إلى عنصر النور ، ثم النفس وهى أقرب إلى عنصر الهواء والتراب(١) .

وحذا فلاسفة الإسلام حذو فلاسفة اليونان فى هذا الصدد فاستعملوا النفس الناطقة مرادفة للروح ، كما اعتبروا النفس قبل اتصالها بالبدن روحاً(٢) وبعد اتصالها به نفساً ، ولم يستعملوا لفظ القلب كثيراً . والعقل عندهم قوة من قوى النفس الناطقة التى تتشعب إلى عقل عملى وعقل نظرى .

* * *

الألفاظ الأربعة عند الغزالى :

وقد أشار الغزالى إلى اختلاف آراء الباحثين حول هذه الكلمات ، ثم سلك مسلكاً جديداً فى التمييز بينها ، إذ لاحظ فى كل منها معنيين : أحدهما مادى ، والآخر روحى . وسنعرض بإيجاز لكل لفظ من هذه الألفاظ ، وطريقة دراسة الغزالى له .

النفس :

يطلق لفظ النفس للدلالة به على معنيين : معنى خاص ومعنى عام .

يراد بالنفس فى المعنى العام الجوهر القائم فى الإنسان من حيث هو حقيقته ، هذا الجوهر الذى يسميه الحكماء النفس الناطقة ، والقرآن النفس

---

(١) العقاد : الإنسان فى القرآن ٣٦ (٢) ابن سينا : رسالة فى القوى الإنسانية ٦٥ .

المطمئنه والروح الأمرى ، والصوفية القلب ، والخلاف بين هذه الكلمات على حد تعبير الغزالى فى الأسامى والمعنى واحد لاخلاف فيه « والقلب والروح والمطمئنة كلها أسامى النفس الناطقة ، والنفس الناطقة هى الجوهر الحى الفعال المدرك وحينما نقول الروح المطلق أو القلب فإنما نعنى به هذا الجوهر »(١) « وهى الإنسان بالحقيقة ومحل المعقولات والتفكير والتمييز والرؤية »(٢) . » وهى نفس الانسان وذاته ولكنها توصف بأوصاف مختلفة بحسب اختلاف أحوالها فتكون لوامة أو أمارة أو مطمئنة »(٣) .

والنفس بهذا المعنى هى ما يشير إليه كل واحد بقوله أنا(٤) .

ولا يراد بالنفس فى المعنى الخاص المفهوم الصوفى الجامع لقوة الغضب والشهوة فى الإنسان ، فهى على ذلك أصل الصفات المذمومة ولابد من مجاهدتها وكسرها(٥). وإليها الإشارة بقوله عليه السلام « أعدى عدوك نفسك التى بين جنبيك »(٦) . وهى الروح الحيوانى(٧) والشارع أشار بهذا اللفظ إلى القوة الشهوانية والغضبية بأنهما ينبعان عن القلب الواقف بين الجنبين(٨).

ولا شك أنه مما يذكر للغزالى ، هذا التمييز بين معنى النفس لأنه يجمع فيهما بين الصفات المعلولة فى الإنسان ، وبين النفس كجوهر للمعقولات مصدره عالم الملكوت والأمر(٩)

والغزالى حين يطلق لفظ النفس فإنما يقصد النفس بالمعنى العام لا النفس مسئولة عن الاحتمالات السيئة فى الإنسان وقد أشار إلى ذلك فى الإحياء ،

---

(١) الغزالى : الرسالة اللدنية ص ٧ .

(٢) نفس المرجع والصفحة . (٣) الإحياء ، ٣ : ٤ .

(٤) الزبيدى : الاتحاف ٧ : ٢٠٦ ، وكيمياء السعادة ٥٠٣ و :

F. Jadre : Op. Cit., pp. 465, 266, 164.

(٥) قارن تعريف القشيرى فى الرسالة ص ٥٧ .

(٦) ذكر البيهقى هذا الحديث وقال فيه وضاع .

(٧) الرسالة اللدنية ، نفس الصفحة . (٨) نفس المرجع .

(٩) د . محمود قاسم : فى النفس والعقل ص ٩٧

وفى معارج القدس ص ١٦ ، وفى الرسالة اللدنية ص ٢٣ ، وفى ميزان العمل ص ٢٣ .

إلا أنه كثيراً ما يقصد بهذه الكلمة النفس بالمعنى الثانى وخاصة عندما يكون موضوع البحث متعلقا بالصوفية(١) . وعند ذلك تكون خواطر النفس مختلفة عن خواطر القلب وتكون النفس مركب القلب (الكيمياء ٥٠٨) كما يكون لكل منهما حظه ووظيفته (الإحياء ١ : ٢٨٨) .

القلب :

ويستعمل الغزالى لفظ القلب فى الدلالة على معنيين أيضاً :

أولهما — القلب بمعنى اللحم الصنوبرى الشكل « المودع فى جوف الإنسان من جانب اليسار وقد عرف ذلك بالتشريح ، وهو مركب الدم الأسود ، ومنبع البخار الذى هو مركب الروح الحيوانى . وهكذا يكون لجميع الحيوان وليس خاصاً بالإنسان وهو الذى يفنى جميع الحواس بسببه »(٢) .

والقلب بهذا المعنى ينبعث منه الروح الحيوانى بمعنى الإحساس والحياة .

ثانيهما — القلب بمعنى الروح الإنسانى المتحمل لأمانة الله ، المتجلى بالمعرفة ، المركوز فيه العلم بالفطرة ، الناطق بالتوحيد بقوله « بلى » وهو أصل الآدمى ، ونهاية الكائنات فى عالم المعاد قال الله تعالى « **قل الروح من أمر ربى** » (**الاسراء** : ٨٥).

والغزالى يستعمل هذا اللفظ مرادفاً للنفس فى أكثر من موضع فى كتبه . ولكنه يميل فى كتبه الأخيرة إلى استعمال القلب كما يستعمله الصوفية أى متميزاً عن النفس وعند ذلك يكون القلب محلا للحقائق الميتافيزيقية التى يصل إليها الإنسان حين يتحرر من سلطان البدن والحواس .

---

(١) A. I. : Othman : Op. Cit., p. 85.

(٢) معارج القدس ، ص ١٦

الروح :

ويطلق عند الغزالى بمعنى النفس والقلب ؛ مما يدل على أنه يريد بهم معنى واحداً ، ولكنه كعادته يزيد فى توضيح هذه الفكرة وتفصيلها فيطلق لفظ الروح بمعنيين أيضاً .

١ـ المعنى الأول : القوة الحيوانية أو الروح الحيوانى وهو الجسم اللطيف الذى ينبع من تجويف القلب الجسمانى ، وينتشر بواسطة العروق الضوارب إلى سائر أجزاء البدن وهو الذى يفيض الحياة والحس والحركة والبصر والشم على أعضاء الجسم كما يفيض النور من السراج على البيت . وماهيته بخار لطيف أنضجته حرارة القلب وحقيقته الحرارة الغريزية(١) . المنبعثة فى الأعصاب والعضلات(٢) .

وهذا الروح على ما هو واضح مقابل الروح الحيوانى الذى قال به فلاسفه الرواق(٣) .

٢ـ المعنى الثانى : الروح بمعنى النفس الناطقة ، أو اللطيفة العالمة المدركة من الإنسان وهو أحد معانى القلب؛ وهو الذى أراده الله بقوله « **قل الروح من أمر ربى** »(٤) . ويعطى الغزالى الروح بهذا المعنى كل صفات النفس الناطقة ، ولذلك يصفه بأنه ليس بجسم ولا عرض ، بل هو جوهر ثابت دائم لا يقبل الفساد ولا يضمحل ولا يفنى ولا يموت بل يفارق البدن وينتظر العودة إليه ويتولد منه صلاح البدن وفساده .

ثم إن الروح الحيوانى وجميع القوى الأخرى من جنود هذا الروح ، وهو غريب فى البدن لأنه من أمر الله(٥) . وهو بهذا المعنى جزء من القدرة الإلهية .

---

(١) الإحياء ٣ : ٢ (٢) معراج السالكين ، ١٣

(٣) الأربعين فى أصول الدين ٣٢٢ و :

A. J. Wensinck : La pensée de Ghazzali p. 88.

(٤) الإحياء ، ٣ ، ٤ (٥) منهاج العارفين ، ١٧٤

لقد استعمل الغزالى هذا الروح مرادفاً للنفس فى أكثر كتبه القديمة منها أو المتأخرة مثل الإحياء ٢ : ٥٢ ، ٤ : ٤٨٧ ، والرسالة اللدنية ٢٣ ، والروضة ٧٢ ، والميزان ٢٢ ــ ٢٣ ، والأربعين فى أصول الدين ٢٢١ ، ٣٢٢ ، وهذا يدلنا على أنه على الأغلب يقصد به النفس الناطقة كما يدلنا على أن الاختلاف بين هذه الألفاظ ليس اختلافاً فى الطبيعة وإنما هو اختلاف فى الوظيفة فقط .

إلا أنه قد يعنى بالروح النفس اتصالها بالجسد كما أنه قد يشير بها إلى النفس بالمعنى الصوفى ، أو إلى الروح فى نظرية صدور الموجودات وفيضها(١)

العقل :

ويشير الغزالى إلى معنيين له فى الإحياء :

أحدهما : يراد به العلم بحقائق الأمور فهو بهذا المعنى عبارة عن صفة العلم الذى محله القلب ، ويقصد به عادة العقل ، وقد يطلق هذا المعنى ويراد به العقل على اعتبار أن العلم هو ثمرة العقل .

وثانيهما : يراد به المدرك للعلوم ، فيكون العقل بهذا المعنى هو القلب أعنى تلك اللطيفة وهو المقصود بقوله « أول ما خلق الله العقل » لأن العلم عرض لا يتصور أن يكون أول مخلوق . والعقل على ذلك يوازى مفهوم النفس الناطقة أو القوة النظرية من النفس الإنسانية . وغالباً ما يستعمل لفظ العقل والنفس الناطقة كمترادفين إلا عندما يتكلم عن ترتيب العقل فى نظرية الصدور فإنه يستعمل اصطلاحات الأفلاطونية الحديثة(٢). أو حين يريد التخصيص على وظيفة العقل والإدراك فى النفس فإنه يأخذ معنى أكثر تمييزاً من المعنى الأول(٣) .

---

(١) الإملاء على هامش الإحياء ١ : ١٥١

(٢) A.J. Wensinck : Op. Cit., p. 62.

(٣) الكيمياء ، ٥١٠

كما استعمل الغزالى لفظ العقل بمعنى صوفى ، حين يجعله يقف أمام النفس منبهاً ومعادياً(١) .

طبيعة الصلة بين هذه الألفاظ عند الغزالى :

لقد تبين لنا أن الغزالى إذا ميز بين هذه الألفاظ فإنما يميز بينها فى المرتبة والوظيفة وليس فى الطبيعة ، لأنها كلها لطيفة أمرية ، (إلا ما يتعلق بنظرية الصدور كما أشرنا إلى ذلك) وقد أشار إلى هذا المعنى حين رد على من يتساءل عن رأيه فى هذا الموضوع فقال : وقد رد على من قال إنك وحدت بينهما فى الإحياء وأنت تفرق بينهما هنا . قلت فى هذه الإجابة : وهو شىء واحد لا يتناقض مع ماقلناه الآن ، ومعنى ذلك أن لها معنى يسمى بالروح تارة ، وبالنفس تارة أخرى ، وبغير ذلك . ثم لا يبعد أن يكون لها معنى آخر ينفرد باسم النفس فقط ولا يسمى روحاً ولا غير ذلك .

وإذا أردنا التوفيق بين هذه الألفاظ على هذا الأساس نقول : إن كل لفظ منها يدل على اللطيفة فى ظرف معين كما يشير إلى طاقتها وصلتها بالجسد.

فالقلب يشير إلى أعمق الأفكار وأبعدها غوراً فى طبيعة الإنسان وهو المسئول تجاه الله وهو الذى يخاطب ويحاسب وتبدو الشهوات غريبة عن هذا القلب وعلاقته بالقلب الجسمانى علاقة معنوية لا مادية .

أما الروح فإنها تدل أيضاً على هذه اللطيفة الإلهية ، ولها بالجسم تعلق بواسطة الروح الحيوانى ، وهى المرجع الأعلى للمعرفة والمسئولة عن ومضات الرؤية والكشف عندما يتحرر الإنسان من كل شعور محسوس(٢) .

والنفس مرتبطة بالتنفس وباللذات والشهوات الدنيوية وتكون على ثلاثة أحوال : مطمئنة أو لوامة أو أمارة .

أما العقل فإنه يدل على نوع المعرفة وعلى المستوى العقلى لتطور الإنسان(٣)

---

(١) ميزان العمل ص ٦٥ ،فنينسك ، المرجع السابق .

(٢) Othman : Op. Cit., p. 84

(٣) Othman : Op. Cit., p. 84

طبيعة الصلة بين المعنى الروحى والمادى لهذه الألفاظ :

أما بشأن الصلة بين هذه المعانى وبين الجسد أو القلب الجسدى فإنه يبدو لنا أن وراء كل لفظ من هذه الألفاظ فكرة أو علاقة مادية .

فخلف القلب بالمعنى الروحى يكمن القلب الجسمانى ، وخلف الروح يكون الروح الحيوانى الذى ينبعث عن القلب الجسمانى ، وخلف النفس يوجد الجسد ومتطلباته ، وخلف العقل مجموعة المعارف والمكتسبات .

وهكذا فبينما تشير كل هذه التعريفات إلى معرفة وإدراك القدرة الربانية التى تعبر عنها هذه الألفاظ فإن كلا منها له علاقة خاصة بالجسد . وإذا أمعنا النظر فى هذه التعابير رأينا أن هنالك درجات من الصلات أشدها غموضاً تلك الصلة الواقعة بين اللطيفة بمعنى القلب كأداة للمعرفة ، وتلك التى بينه وبين البخار المادى. فالقلب متعلق بالجسد والعقل والشهوات والغضب.

***

إلا أننا حين نستعمل أى لفظ من هذه الألفاظ فى الرسالة فإنما نقصد به النفس الإنسانية عامة بغض النظر عن الاختلافات التى قد تقوم بين هذه الكلمات(١) .

***

(١) L.G.M. Anawati : Introduction à La théologie Musulmane, Paris, pp. 348 349.

الفصل الثانى

وجــود النفس ••

هل النفس موجودة

إن الحديث عن وجود النفس لا ينفصل عن الحديث فى طبيعتها. وموقفنا من طبيعة النفس هو الذى يحدد هذا البحث، وكذلك العكس.

وإذا كان بين الباحثين من لا يرى فى النفس غير ظاهرة الحياة والحركة، أو من يرى أنهـا مجموعة ظواهر تابعة للوجود المادى أو لوجود الدماغ خاصة، فإن من الطبيعى أن لا يشغل بالحديث عن وجودها لأنه لا يعتقد بهذا الوجود أصلا.

غير أن الغزالى لم يكن من بين هؤلاء. فقد كان من الذين يؤمنون بوجود النفس ويعتقدون أنها جوهر روحى ومن طبيعة خاصة، ولذلك كان لابد له من أن يتكلم عن وجود هذا الجوهر والبرهنة على ذلك، وهو يتفق فى هذا الاتجاه مع أفلاطون وأفلوطين، وابن سينا، وكثيرين من فلاسفة اليونان والإسلام.

ولئن كان هذا الجوهر لا يُرى أو يُدرك بالحس، فإن رؤية الشىء ليست ضرورية دائماً للتثبت من وجوده لأن الأحوال اللازمة للشىء كما يقول الغزالى إما ذاتية أو عرضية، والوجود من الأحوال اللازمة ذاتى، وكونه مرئياً عرضى. فلم يستدع الوجود أن يثبت له ما يصحح وجوده. والشىء قد يستدل عليه بقضايا عقلية، أو بأثر مثبت للحس، وقد علمنا من آثار النفس وجود أنفسنا ضرورة وعلمنا أن فى أجسامنا معنى يزيد عليها بالضرورة، إذ يبقى الجسد ولا روح له حتى الشهر الرابع. ثم أن المرئى يجب أن يكون من الرائى فى جهة، وعلى مسافة، وقابلا للألوان، إذ هى الصلة فى إظهار المبصرات، والنفس لا تقبل الألوان إذ اللون مركب ثم أن المرئى فى حيز، والنفس — أى القوة العقلية — لا حيز لها(١).

---

(١) معراج السالكين ٢٨ — ٢٩

وهكذا فالنفس أعز من أن تدرك بالحواس الخمس « لأنها جوهر روحى يدرك بالعقل أو يستدل عليها بآثارها وأفعالها(١) .

ولئن كان تفسير وجود النفس مسألة عسيرة كما يقول هيوم(٢) إلا أن الغزالى لا يعفى نفسه من إثبات هذا الوجود منسجما مع الاتجاه الروحى الذى سلكه .

ويميل الغزالى فى آخر حياته إلى اعتبار وجود النفس أمراً يتعلق بالحدث والشرع ، أكثر من علاقته بالبرهان العقلى ، ويتفق فى هذا الرأى مع بعض معاصريه كالأصفهانى الذى يرى أن وجود النفس فى الإنسان أمر لا يحتاج إلى دليل لوضوح أمره حتى أن الجاحد والغافل على حد تعبيره يتنبه لها « بأنها هى التى تحصل الحياة والحركة ، والحس والعلم والرأى والتمييز »(٣) .

وقد كان ابن ماجه من أصحاب هذا الرأى أيضاً إذ أشار إلى أن وجود النفس أمر بديهى لا يحتاج إلى أن يبرهن عليه(٤) .

ويبدو هذا الاتجاه واضحاً عند الغزالى فى كتاب الإحياء ، لأنه يعتبر الحديث عن وجود النفس من ميدان علم المكاشفة ، إلا أنه لا يتحرج فى الكتب التى يشير فيها إلى هذا العلم من التفصيل فى إثبات وجود النفس .

وقد مال كثيرون من فلاسفة أوروبا إلى هذا الاتجاه .

فاوك يرى أن معرفة النفس حدسية ،وأنه لا يبرهن على وجودها ولا على طبيعتها ، ولكن جهلنا بذلك لا يخولنا الحق فى إنكارها(٥)

---

(١) ميزان العمل ٢٧
(٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ١٧١
(٣) الذريعة : للأصفهانى ص ١١ –١٢
(٤) ابن ماجه : النفس ص ٣٢
(٥) تاريخ الفلسفية الحديثة : ليوسف كرم ص١٤٣

وإدراك النفس عند مالبرانش هو شعورها . ونحن نعلم وجودها أوضح من علمنا بوجود جسمنا والأجسام المحيطة بنا وإن كنا لا ندركها بذاتها « إن ما لدى من شعور باطنى ينبئنى بأنى موجود . وأننى أفكر وأريد وأتألم » (عن أحاديث ما بعد الطبيعة وكتاب الأخلاق قسم ١ ف ٥ ص ١٦ — ١٧) .

وحين يتحدث الغزالى عن وجود النفس وعن إثبات هذا الوجود بالبراهين العقلية ، فإنما ذلك لشعوره بأنه يخاطب جميع العقول ، فهو يعتبر نفسه معلماً ، ويجد نفسه بالتالى مدفوعاً للقيام بواجب التدليل على وجود النفس لمن يريد مثل هذه البراهين مع اعتقاده أن الموضوع من قضايا الحدس والإيمان ، وقضايا الحدس والإيمان فى نظره يقينية بالنسبة لمن يعانيها وإن لم تكن كذلك لمن هو غريب عنها(١) .

وقد استفاد الغزالى من براهين ابن سينا ونقل عنها على نطاق واسع ، ثم حذا حذوهما الرازى وغيره من فلاسفة الإسلام ، كما انتقلت هذه البراهين عنهما إلى فلاسفة العصر الوسيط والحديث فى أوروبا ، كالإكوينى ، وديكارت .

***

(١) معيار العلم ، ص ١١١

البراهين على وجــود النفس

تتلخص براهين الغزالى على وجود النفس بالأدلة التالية :

أولا – **البرهان الطبيعى** : وهو يستند إلى فكرة الحياة والحركة بالإرادة فالأجسام كلها – كما يقول الغزالى – تشترك فى أن لها أبعاداً ثلاثة متقاطعة ، ولكنها تختلف فى الحركة والسكون ، وهى لا تتحرك بذاتها بل بمعنى وراء الجسمية هو النفس(١) .

ونحن نشاهد أجساماً تحس وتتحرك بالإرادة . بل نشاهد أجساماً تتغذى وتولد المثل ، وليس ذلك بجسميتها فينبغى أن يكون لها مبادىء أخرى تصدر عنها هذه الأفعال ، فكل ما يكون مبدأ لصدور أفاعيل ليست على وتيرة واحدة فإننا نسميه نفساً ، لأن تحركها لو كان لأجل جسميتها فينبغى أن يكون كل جسم متحركاً لأن الحقائق لا تختلف وما يجب لنوع يجب لجميع ما يشاركه فى ذلك النوع وإن كان لمعنى وراء الجسمية ، فقد ثبت على الجملة مبدأ للفعل ، فذلك المبدأ هو النفس (٢) .

وهكذا يكون لكل من النفس النباتية الحيوانية والإنسانية مبدأ وكل واحد من هذه المبادىء يسمى نفساً .

والحركة المقصودة هنا هى الحركة الإرادية لا القسرية ، لأن الحركة على نوعين قسرية وإرادية ، والحركتان لا تصدران دائماً عن الجسم ، لأن الأولى تصدر عن محرك خارجى يحركه ، أما الثانية فإما أن تكون على مقتضى الطبيعة كحركة سقوط جسم من أعلى إلى أسفل ، أو ضد مقتضى الطبيعة كحركة الإنسان والطائر .

---

(١) تيسير شيخ الأرض : الغزالى ص ٥٣

(٢) المعارج ص ١٣٥

ويعتمد هذا البرهان على النقل الحرفى تقريباً عن ابن سينا فى الشفاء والإشارات(١) .

وقد أشار مسكويه إلى مثل هذا البرهان فالأفعال عنده أيضاً ليست بحسب الجسمية ، « وهى لا تضطرد فى كل جسم فعلم أن ذلك لأجل النفس »(٢) .

ويقوم هذا البرهان فى الحقيقة على فكرة الحركة والإدراك الموجودة فى كتاب النفس لأرسطو(٣) حيث يميز بين الحى وغير الحى بالحركة والإحساس وقد أشار إلى ذلك فى كتاب الطبيعة حين قسم الحركة إلى أقسام عدة .

ثانياً — **البرهان السيكولوجى العقلى** : وبما أن الإدراك أمر امتازت به الكائنات المدركة ، فلابد لها من قوى زائدة لتقوم بأدائه ، فالحيوان بالإضافة إلى كونه يتحرك بشىء غير جسميته ، فإنه يدرك بغير جسميته أيضاً ، ذلك لأن الجسم مزاج واقع بين أضداد مختلفة متنازعة ، فكان لابد من قوة تجبرها على الالتئام فأصل القوى المحركة ، والمدركة ، والحافظة للمزاج ، شىء آخر لك أن تسميه نفساً .

والشهوة والغضب والانفعال « كالضحك والتعجب » وهى ظواهر نفسية تلى الإدراك ، تدل على أنه لابد من مبدأ لهذه الأفعال بالإضافة إلى الجسمية والنفس النباتية الحيوانية .

ويتفق الغزالى فى هذا البرهان مع ابن سينا فى الإشارات والشفاء وفى رسالة القوى النفسانية(٤) .

ثالثاً — **برهان الاستمرار** : وخلاصته أن الجسد عرضة للتغير والتبدل

---

(١) ابن سينا : الإشارات النمط الثالث من النهج العاشر ، والشفاء الفن السادس من الطبيعيات ، والملل والنحل : للشهرستانى ٣ : ٥٦

(٢) مسكويه : مصور اللذات والآلام بجامعة القاهرة ص ٦٥

(٣) كتاب النفس ، لأرسطو ص ٧٩

(٤) الإشارات : لابن سينا النمط الثالث من النهج العاشر ، الشفاء ، نفس المكان ، رسالة فى القوى النفسانية : تحقيق د . الفندى ٢٠ — ٢١ ؛

والزيادة والنقصان . أما النفس فباقية على حالها لأنها بسيطة ، ويشرح الغزالى ذلك « بأنك إذا تأملت نفسك وبدنك . فإنك تعلم أن نفسك منذ كنت لم تتبدل ومعلوم أن البدن وصفات البدن كلها تتبدل .إذ لو لم يحصل ذلك لكان لا يتغذى ، لأن واجب التغذى أن يحل بالبدن بدل ما تحلل منه . فإذن نفسك ليس من البدن وصفاته فى شىء »(١) .

وقد قال ابن سينا بهذا البرهان قبل الغزالى ، وذكره فى أكثر من موضع . يقول فى رسالة النفس الناطقة مثلا(٢) « تأمل أيها العاقل فى أنك اليوم فى نفسك هو الذى كان موجوداً جميع عمرك ، حتى إنك تتذكر كثيراً من أحوالك فأنت إذن ثابت مستمر ، ولا شك فى ذلك ، وبدنك وأجزاؤه ليس ثابتاً مستمراً ، بل هو أبداً فى التحلل والانتقاص . . . فذاتك مغايرة لهذا البدن وأجزائه الظاهرة والباطنة » .

ولعل الغزالى ومن سبقه يريدون من هذا المثال الإشارة إلى أن حاضرنا يحمل فى طياته ماضينا ، وبعد مستقبلنا ، وهذا ما قاله أيضاً وليم جيمس عندما تحدث عن صعوبة وجود حالة نفسية مقصورة على الحاضر فقط(٣). ولذلك يبدو تيار الفكر فى حركة متصلة مضطردة مستمرة لا انقسام فيه ولا انقضاء وذلك بخلاف حركات الجسم .

ويقارب هذا القول إشارة برغسون إلى أن « الحياة النفسية قطعة موسيقية متواصلة ومنسجمة »(٤)

رابعاً — **النفس محل المعقولات** : وبما أن المعقولات ليست أجساماً ، فإن محلها لا يكون جسماً، وإنما هو شىء يضاف إلى الجسم . يقول الغزالى : « إننا نجد فى الإنسان جميع ما فى النبات والحيوان من المعانى ، ونجده يتميز بإدراك الأشياء الخارجة عن الحس،مثل أن الكل أعظم من الجزء ، فيدرك

---

(١) المعارج ص ٣٣

(٢) رسالة فى القوى النفسانية ٧ — ٩

(٣) W. James: Principles of Psy. V. I, P.206.

(٤) Bergson: Evaluation Créatrice, P. 3

الجزئيات بالحواس الخمس ، ويدرك الكليات بالمشاعر العقلية ... فلا الإدراك الكلى ينكر ؛ ولا المدرك لذلك يجحد ، ولا الحيوان غير الإنسان يدرك الكلى حتى يقوم به الكلى ، فينقسم بأقسام الجسم ، إذ الكلى له وحدة خاصة من حيث هو كلى لا ينقسم البتة . فلا يكون للإنسان المطلق الكلى نصف وثلث وربع ، فقابل الصورة الكلية جوهر لا جسم ، ولا عرض فى جسم ، ولا وضع له ، ولا أين له بل وجوده عقلى أخص من كل شىء عند الحس ، وأظهر من كل شىء للعقل ، فثبت بهذا وجود النفس ، وثبت على الجملة أنه جوهر » (١) .

وقد قال ابن سينا بهذا البرهان قبل الغزالى (٢) ، كما أشار إليه مسكويه بقوله : فقوة الفكر ليست بحسب أجسامنا بل بحسب شىء يسمى بالنفس الناطقة (٣) .

ولو أضفنا هذا البرهان إلى البرهان السيكولوجى والعقلى . لوجدنا أنهما أهم البراهين على وجود النفس ، واعتبار هذا الوجود لازماً من لوازم الفكر ، وأن الفكر ليس من لوازم الجسم بل من مبدأ آخر .

يضاف إلى ذلك إدراكنا للمجردات ؛ فإنه يدل على أن المبدأ المدرك لها مجرد أيضاً .

خامساً — **برهان الرجل الطائر** : وقد أخذه الغزالى عن ابن سينا كما هو (٤) وذلك بعد أن أشار إلى أن هذا البرهان دليل عقلى ، يصلح لأهل الفطانة ومن فيه لطف الفهم والإصابة .

وملخصه : أن الإنسان إذا تجرد فى تفكيره عن كل شىء من المحسوسات والمعقولات ، فلا يمكنه أن يتجرد عن تفكيره فى أنه موجود ، وأنه

---

(١) معارج القدس ص ١٣

(٢) ابن سينا : فى معرفة النفس الناطقة ص ٩ ، الشفاء المرجع السابق .

(٣) مسكويه : مصور اللذات والآلام ص ٦٠

(٤) معارج القدس ، ص ٢٢

يستطيع أن يفكر . ويشرح الغزالى ذلك بقوله : « إذا كنت صحيحاً مطرحاً عنك الآفات مجنباً عنك صدمات الهوى وغيرها من الطوارق والآفات ، فلا تتلامس أعضاؤك ولا تتماس أجزاؤك ، وكنت فى هواء طلق — أى معتدل — ففى هذه الحالة أنت لا تغفل عن إنيتك وحقيقتك بل وفى النوم أيضاً .

فكل من له فطانة ولطف وكياسة يعلم أنه جوهر ، وأنه مجرد عن المادة وعلائقها ، وأنه لا تعزب ذاته عن ذاته ، لأن معنى التعقل حصول ماهية مجردة للعاقل ، وذاته مجردة لذاته ، فلا يحتاج إلى تجريد وتقشير ، وليس ههنا ماهية ثم معقولية ، بل ماهيته معقوليته ، ومعقوليته ماهيته»(١).

ويدلل الغزالى على صحة هذا البرهان بقوله« لو لم يكن المدرك والمشعور به هو حقيقتك « أى نفسك » بل يكون هو البدن وعوارضه ، فكان لا يخلو إما أن يكون المشعور به جملة بدنك ، أو بعضه .وبطل أن تكون الجملة ، لأن الإنسان فى الفرض المذكور قد يكون غافلا عن جملة البدن وهو مدرك نفسه . وإن كان بعضاً منه ، فلا يخلو إما أن يكون ظاهراً أو باطناً ، فإن كان ظاهراً فهو مدرك بالحس والنفس غير مدركة بالحس ، كيف ونحن فى الفرض المذكور قد أغفلنا الحواس عن أفعالنا وفرضنا أن الأعضاء لا تتماس . وإن كانت النفس والذات عضواً باطناً من قلب أو دماغ فلا يجوز أيضاً ، لأن الأعضاء الباطنة إنما يوصل إليها بالتشريح ، فثبت أن مدركك ليس شيئاً من هذه الأشياء ، فإنك قد لا تدركها وتدرك ذاتك ضرورة ، فما أكنت إلى إدراكه ضرورة ، لا يكون قطعاً ما لا يدرك إلا بالنظر . فإذا ثبت بهذا أن ذاتك ليس من عداد ما تدركه بالحس ، ومما يشهد الحس بوجه من الوجوه .

وإذا قيل إن الشعور ليس شعوراً مباشراً فقد تم بوسط وهو فعل من أفعالى ، فالجواب على وجهين : أحدهما ، أن هذا لا يتمشى فى الفرض

---

(١) المرجع السابق .

المذكور فإننا جعلناك بمعزل عن الأفعال ومع ذلك تثبت ذاتك وأنيتك ؛ وثانيهما : إن هذا الفعل إنما أثبته فعلك وخصصته بالإضافة ، فقد أثبت أولا نفسك ، وأدركت أولا ذاتك، فإنك إن أخذت ذاتك جزءاً من فعلك والشعور بالجزء مثل الشعور بالكل ، أولا أقل أن يكون معه ، فذاتك إذا أثبته معه أو قبله لابد » (١) .

ونجد مثل هذا البرهان عند أوغسطين وقد أخذه عن آباء الكنيسة الشرقية (٢)

كما يقترب كثيراً من إثبات ديكارت لنفسه عن طريق لا يشك فيها وهى « أنا أفكر فأنا موجود » أو ما يعبر عنه بالكوجيتو الديكارتى .

غير أن « كنط » الذى يجعل النفس من موضوعات العقل العملى لا الميتافيزيقا ، يرد على برهان مشابه لبرهان الرجل الطائر يدلل على أن الشعور المباشر بالنفس دليل على وجودها وتميزها ، عن الجسد ، « فيقول : أنا أعرف الأنا متمايزاً عن اللاأنا ، ولكن هل تعنى هذه المعرفة أن الأنا مستقل حقاً عن اللا أنا ؟ أليس يمكن أن تكون لدى هذه المعرفة وأنا مركب من نفس وجسم؟ وهذا القياس مبنى على تمايز النفس والجسم ، مع أن الجسم تصور حاصل فى الحساسية بتأثير علة مجهولة . وليس فى التصور شيئاً خارجاً عن الذات المتصورة حتى نقول بإدراك مباشر وإدراك غير مباشر ، وقد تكون الصلة المجهولة روحاً ، وقد لا يكون هناك إلا جوهر مشترك هو جسم فى صورة المكان ، وروح فى صورة الزمان ، ما دام إدراك الشىء بالذات ممتنعاً عليه »(٣) ؛

سادساً – **البرهان الشرعى** : وهو يعتمد على النصوص الشرعية ، وعلى أن جميع خطابات الشرع تتوجه على موجود لا على معدوم . وخطابات

(١) معارج القدس ٢٢ – ٢٤

(٢) خليل الجر وحنا الفاخورى : تاريخ الفلسفة العربية ٢ : ١٨

(٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ٢٢٦

الشرع تدل على أن النفس جوهر مفارق للجسم فإن الألم وإن حل بالبدن ، فلأجل النفس ، ثم للنفس عذاب آخر تختص به وذلك كالخزى والحسرة وألم الفراق » (١) ويدل هذا البرهان على أثر فكرة الثواب والعقاب فى التدليل على وجود النفس .

ونحن نجد مثل هذا البرهان عند أفلاطون وابن سينا(٢) وإن كان الغزالى يتوسع فى شرح هذا الدليل .

سابعاً – ولابد من الإشارة إلى أننا يمكن أن نعتبر براهين الغزالى على روحانية النفس وخلودها ، أدلة على وجود النفس الإنسانية أيضاً .

***

وهكذا يتضح لنا مدى الالتزام والتقليد فى براهين الغزالى العقلية على وجود النفس ، كما يتضح لنا الجديد الذى يتمثل فى التأكيد على أن العقل وحده لا يكفى لإثبات وجود النفس ، وعلى أن الحدس واجب لإكمال البرهنة على هذا الوجود .

كما يتبين لنا أن الغزالى لا يتعرض للبراهين العقلية إلا فى كتب خاصة بطبقة ذات استعداد ثقافى معين ، بينما لا يجد حرجاً من الحديث عن البراهين الشرعية فى كتاباته للعامة وخاصة فى كتبه الأخيرة .

***

---

(١) معارج القدس ، ص ٢٠ .

(٢) النفس الناطقة وأحوالها : تحقيق د : الفندى ص ٦

الفصل الثالث

وحـــدة النفس ..

عرض تاريخى ..

حقيقة الوحدة ..

عرض تاريخى لوحدة النفس

اختلفت آراء الفلاسفة والمفكرين عموماً حول كون النفس واحدة ، أو منقسمة .

فمنهم من قال إنها واحدة ؛ وإن ما يبدو لنا من اختلاف وتجزئة فيها إنما يعود إلى تنوع قواها ، وليس إلى تعدد النفوس وتجزئتها . ومن هؤلاء أرسطو وأكثر مفكرى الإسلام كابن سينا ، والفارابى ، والغزالى ، وابن القيم ، والرازى(١) .

ومنهم من قال بانقسام النفس إلى أجزاء متعددة ، كل منها يقوم بنصيبه فى السلوك الإنسانى منفصلا عن الآخر ، وقد يختلف الجزء فيها عن الجزء الآخر من حيث المصير ومن هؤلاء أفلاطون ، والرواقيون .

ومعنى القول بوحدة النفس أنها تستخدم بأسرها فى التفكير والإحساس والسلوك والحركة . أما إذا قلنا بالتجزئة فإننا نتساءل هل تحل الحياة والحركة فى جزء واحد منها ، أو جميع أجزائها ، أم هى نتيجة لسبب آخر (٢) .

وأقل ما يقال بالنسبة لأفلاطون أنه كان غامضاً فى هذا الموضوع ، فهو يتساءل عما إذا كانت أعمالنا تتم بقوة واحدة سائدة فينا أم أن هنالك ثلاث قوى تعمل كل منها على حدة . نتعلم بإحداها ، ونغضب بأخرى ، ونتوق بثالثة إلى لذائذ الطعام والشراب والتوليد . ويرى أنه من العسير أن نجزم برأى قاطع . . . ثم يقول إن لدينا أساساً معقولا للادعاء أن هاتين القوتين متميزتين فى نفس الإنسان ، وإن كلا من الغضب والشهوة مبدآن متمايزان ، وإن العقل ليس هو النفس بل جزء منها(٣) .

---

(١) فخر الدين الرازى : معالم أصول الدين ص١٢٤

(٢) أرسطو فى النفس : ترجمة د : الأهوانى ص ٣٧

(٣) د : الأهوانى : أفلاطون ص ٩١

فالنفس عنده على ما يبدو جزءان : جزء يفكر ، وجزء يشتهى . أو جزء نطق وآخر لا نطق له . أو أنها على القول الذى هو أكثر استقصاء على حد تعبير أرسطو ذات ثلاث أجزاء ، ذلك أن الجزء الذى لا نطق له، قسمان (١) .

وتجزؤ النفس يحصل بعد اتصالها بالبدن ، وهو سبب فى تشويه طبيعتها ومسخها وتطرق الكثرة إليها .

وكانت تفرقته بين النفوس واضحة فى كتب : الجمهورية وفيدر وطيماوس(٢) على أساس أن العقل مركزه الرأس، وأن الغضب مكانه القلب، وأن الشهوة موضعها البطن .

ولا يفيد فى الدفاع عن أفلاطون تشكيك ابن سينا فى الأقوال التى تنسب له حول هذا الموضوع (٣) .

أما الرواقيون فقد تابعوا أفلاطون بالقول بتجزئة النفس ، لأنها عند أكثرهم ثمانية أجزاء منها الحواس الخمس . والجزء الرئيسى منها مكانه الرأس عند بعض أصحاب الرواق ، والقلب عند البعض الآخر(٤) .

غير أن أرسطو كان معارضاً لرأى أستاذه أفلاطون ، وقد استغرب أن يجوز ناس القول بتجزئة النفس، ويتساءل كم سيكون عدد هذه الأجزاء؟ وإذا كانت التجزئة واقعة فإنه لا نهاية لأجزائها .

ويستبدل أرسطو بتجزئة النفس فكرة وظائف النفس ، التى استفاد منها الغزالى وغيره من فلاسفة الإسلام ، لتعليل اختلاف أعمال النفس مع

---

(١) أرسطو فى النفس : د . بدوى ١٥٦ ، د . الأهوانى ٣٧

(٢) النفس البشرية عند ابن سينا ، البيرنادر ص ٩٧ ، د . محمود قاسم : النفس عند فلاسفة الإغريق والإسلام ص ١٢٤ .

(٣) ابن سينا : أحوال النفس: تحقيق د . الأهوانى ص ١٠٨

(٤) د عثمان أمين ، الرواقية ص ١٦٧ ، فلوطرخس : ترجمة قسطا بن لوقا ، عن النفس عند أرسطو : تحقيق د . بدوى ص ١٥٩

كونها واحدة . وتعتمد هذه الفكرة على نظريته فى المادة والصورة فمن الممكن أن يتعاقب على موضوع واحد صور متجددة ، بحيث تكون كل صورة منها مادة للتى هى أسمى منها ، ولا عكس(١) .

غير أن تماسك نظرية أرسطو فى وحدة النفس وتعدد وظائفها يتعرض للاضطراب حين يتحدث عن العقل الفعال ، وكونه قوة من قوى النفس ، أو نفس من جنس آخر . وقد كان لاضطراب أرسطو هذا أثره على جميع فلاسفة الإسلام ، وذلك لأنهم أخذوا برأيه فى وحدة النفس ولكنهم استثنوا العقل الفعال منها لأنه عندهم ليس من قوى النفس بل هو أحد العقول العشرة التى تفيض عن العقل الأول(٢) .

***

وقد كان الفارابى أرسطياً حين نص على أن لكل جسم نفس واحدة ، وأن لكل نفس عدة قوى تفعل أفعالها بآلات جسمانية كما أن له زيادة على ذلك قوة تفعل بدون هذه الآلة الجسمانية(٣) وقد كتب فصلا عن النفس الواحدة والقوى المختلفة بحسب ترتيبها . فهى تتدرج فى نظره من القوى الموكلة بالعمل إلى الموكلة بالإدراك . وتشمل النباتية والحيوانية والإنسانية والقوة العاقلة من النفس يختص بالإنسان(٤) ويبدو لنا أنه اعتمد على فكرة التدرج الأرسطية ليدعم نظريته فى وحدة النفس(٥) .

---

(١) النفس عند أرسطو : د . الأهوانى ص ١١٢ — ١١٣ ، د . بدوى ص ٨٠ ؛

(٢) أما ابن رشد فقد رفض أن يكون جوهر النفس إلا نشاطاً وإدراكاً عقلياً أى أنها عقل فعال ولكنه يضطرب أيضاً إذ يقول تارة بأنها عقل فعال وتارة بأنها ليست كذلك وذلك راجع إلى تبلبل تعريفه للنفس بين كونها جوهراً مستقلا أو أنها صورة للبدن تتحد به اتحاداً وأما بقية وظائف النفس فإنها لم تنشأ إلا بسبب اتصالها بالبدن . محمود قاسم المرجع السابق ص ١١٣ .

(٣) الفارابى : عيون المسائل من الثمرة المرضية ص ٦٣

(٤) المدينة الفاضلة : الفارابى ، عيون المسائل ص٧٢

(٥) الفارابى : أجوبة المسائل الفلسفية ص ٣٢ ، دوبور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام ترجمة د . أبو ريده ص ١٥ ، و :

D. Madkour : La place d'Al Farabi p. 125.

ولم يكن ابن سينا أقل من الفارابي حماساً لنظرية وحدة النفس ؛ بل إنه يتخذ من هذه الوحدة دليلا على وجودها ومخالفتها للبدن ، فالنفس واحدة لها قوى كثيرة « وليس معنى ذلك أن هنالك نفوساً مختلفة إذ لو كان ذلك لكان الحس إذا ورد عليه شيء فأما أن يرد ذلك المعنى على الغضب أو الشهوة ، فتكون القوة التي بها يغضب بها أيضاً يحس ويتخيل . فتصدر عن القوة الواحدة أفعال مختلفة الأجناس ، أو يكون قد اجتمع الإحساس والغضب في قوة واحدة ، فلا يكون قد تفرق في قوتين لا يجمع لهما ؛ بل لما كانت هذه تشغل بعضها بعضاً ، ويرد تأثير بعضهما على بعض ، فأما أن يكون كل واحد منها من شأنه أن يستحيل باستحالة الآخر ، أو يكون شيء واحد هو الذي يجمع هذه القوى وكلها تؤدي إليه . . . والقسم الأول محال ، لأن : كل قوة فعلها خاص بالشيء الذي قيل إنه قوة له وليس تصلح كل قوة لكل فعل ، فقوة الغضب بما هي قوة الغضب لا تحس ، وقوة الحس لا تغضب . فبقي القسم الثاني وهو أنها كلها تؤدي إلى مبدأ واحد »(١) .

وإذا كانت القوى كثيرة فإنها وظائف تعمل لغاية واحدة ، وفي سبيل واحد وهذا الجوهر في الإنسان يبقى واحداً هو أنت له فروع من القوى منبثة في الأعضاء(٢) .

ويعتمد ابن سينا أيضاً على تدرج الوظائف وتداخلها على شكل يقترب فيه من أرسطو والفارابي . بل إن كلامه في هذا الموضوع يقترب من أمثلة الفارابي في مدينته الفاضلة .

وملخص كلامه أن تعدد القوى في النفس يحتاج إلى قوة موحدة تجمع ما بينها ذلك لأنه إذا كانت كل قوة مستقلة بذاتها ، فإننا لا نستطيع أن نرد إلى ذات واحدة مختلف الحالات والإدراكات والإحساسات التي تمر بها .

---

(١) ابن سينا : الإشارات من الشرحين ١٣٥ - ١٣٦

(٢) النجاة ٣١٢ ، الشفاء ، مقالة ٥ : فصل ٧

والقوة الموحدة هى النفس ذاتها ، ومنها تتوزع مختلف القوى فتقوم كل قوة بالوظيفة التى اختصت بها .

ولا يخرج إخوان الصفا عن آراء فلاسفة الإسلام فى أن النفس واحدة ولو تعددت قواها(١) .

***

وحدة النفس عند الغزالى

سلك الغزالى مسلك ابن سينا فى التدليل على وحدة النفس مع شىء من التوضيح والتفصيل .

وأهم ما اعتمد عليه من أدلة هو ما يلى :

(١) إشارته أن مبدأ الأعمال الإنسانية واحد لا ينقسم ، لأن الأفعال تتناقض إذا كانت النفس متجزئة ، والجسم بالنسبة للنفس ، كالثوب بالنسبة للبدن فكما أن الجسم يحرك الثوب بواسطة أعضائه ، فكذلك تفعل النفس بالبدن(٢) .

(٢) قوله بتعدد الوظائف وتدرجها ، وأن كلا منها يخدم الأخرى فى كيان منسجم مترابط .

يقول الغزالى : « وإذا تغيرت الأسماء فلأن قوى النفس كثيرة ربما بلغت عشرة والنفس فى ذاتها واحدة ، وإنما ترجع التسمية إلى الآلة . كقولنا سمع وبصر ، وشم وذوق ولمس ، والنفس هى التى تدرك من دون هؤلاء(٣) .

وجميع القوى ترجع إلى هذا الأصل الواحد الذى هو النفس ، فالحركة – كما يقول – لا تتم دون الإدراك ولذلك يتصل فعل بعضها بالبعض ،

---

(١) رسائل إخوان الصفا ٢ : ٣٢٥ .

(٢) معراج السالكين ص ٢٥ (٣) المرجع السابق ص ٢٦

فمها حصل الإدراك انبعثت الشهوة ، حتى يتوّلد منها الحركة إما إلى الطلب وإما إلى الهرب ، والذى يجمع بينهما هو النفس(١) .

(٣) ما يورده من الأمثلة الكثيرةالتى يشبه فيها النفس بالوالى أو الملك فى المدينة ، فمثل الأعضاء فى هذه المدينة كمثل القوى النفسية ، يأتمرون بأمر واحد ويعتبرون جميعاً رعية وجنوداً(٢) .

ويبدو هذا الاتجاه فى كتبه جميعاً ، ففى ميزان العمل أن قوى النفس لا تعمل بمعزل عن بعضها ، وإنما يؤدى كل منها وظيفته فى نطاق التكامل الإنسانى والروحى والجسدى ، الذى يضمن للإنسان السعادة . ويبدو أن بعض الوظائف مخدوم والبعض خادم(٣) .

ونختم هذا الموضوع بإيراد مثال من الأمثلة الكثيرة ، التى يدلل فيها الغزالى على وحدة النفس وتعاون وظائفها وعملها تحت إمرة النفس أوالقلب الذى يصدر الأوامر المختلفة فى وحدة منسجمة .

يقول الغزالى فى الإحياء « مثل نفس الإنسان فى بدنه كمثل ملك فى مدينة ، ومملكته البدن لأن البدن مملكة النفس وعالمها ومستقرها ومدينتها ، وجوارحها وقواها بمنزلة الصناع والعملة ، والقوة العقلية المفكرة له كالمشير الناصح والوزير العاقل ، والشهوة له كالعبد السوء يجلب الطعام والميرة إلى المدينة ، والغضب والحمية له كصاحب الشرطة .

والعبد الجالب للميرة كذاب مكار خداع خبيث يتمثل بصورة الناصح وتحت نصحه الشر الهائل ، والسم القاتل ، وديدنه وعادته منازعة الوزير الناصح فى آرائه وتدبيراته حتى أنه لا يخلو عن منازعته ومعارضته ساعة .

كما أن الوالى فى مملكته إذا كان مستعيناً فى تدبيراته بوزيره ، ومستشيراً له ، ومعرضاً عن إشارة هذا العبد الخبيث ، مستدلا بإشارته فى أن الصواب فى نقيض رأيه ، أدبه صاحب شرطته ، وسلمه لوزيره ، وجعله مؤتمراً له ،

---

(١) مقاصد الفلاسفة ص ٧٦ (٢) معارج القدس ص ٣٦

(٣) الميزان ص ٣٢

مسلطاً من جهته على هذا العبد الخبيث وأتباعه وأنصاره ، حتى يكون العبد مسوساً لا سائساً ، ومأموراً مدبراً لا آمراً مدبراً ، استقام أمر بلده ، وانتظم العدل بسببه ، فكذا النفس متى استعانت بالعقل ، وأدبت بحمية الغضب ، وسلطتها على الشهوة ، واستعانت بإحداهما على الأخرى(١) .

وقد تثار شبهة حول رأى الغزالى فى وحدة النفس من قوله بالنفوس الثلاثة : الأمارة واللوامة والمطمئنة التى يتحدث عنها أحياناً عندما يكتب كصوفى . ولكن هذه الشبهة تزول حين يعلم أنه يشير دائمـــاً إلى أنه النفس ليست منقسمة ، وأن هذه الألفاظ صفات لها . ويؤيد ذلك ما قاله الزبيدى شارح الإحياء فى هذا المعنى « هكذا ذكر الله تعالى النفس فى كلامه القديم بثلاثة ألفاظ وهى نفس وحدة ، ولها صفات متغايرة . فالسكينة مزيد الإيمان وبها تحصل الطمأنينة ويرتقى القلب إلى مقام الروح وتعرج النفس إلى مقام القلب وفى ذلك طمأنينتها فهى إذاً المطمئنة ، وإذا انزعجت عن مقار جبلاتها متطلعة إلى مقار الطمأنينة فهى اللوامة ، فإذا كانت فى محلها لا يغشاها نور المعرفة والعلم فهى الإمارة بالسوء» (٢) .

وقد أخذ عن الغزالى رأيه فى وحـــدة النفس متأخرو الصوفية كالسهروردى (٣) ومحيى الدين بن عربى(٤) وكذلك فعل باقى مفكرى المسلمين حتى الذين قالوا بأن النفس جسم لطيف كابن القيم(٥) .

***

ثم إن أكثر فلاسفة النصرانية فى العصر الوسيط كالإكوينى ، ومن قبله أوغسطين على هذا الرأى (٦) .

***

---

(١) الإحياء ٣ : ٥ (٢) الزبيدى : الاتحاف ٧ : ٢٠٧

(٣) السهروردى : عوارف المعارف ٣١٦

(٤) الرازى ، معالم أصول الدين ص ١٢٤

A.E. Affifi: The mystical Philosophy of Muhyi-Din Ibn Al-Arabi p. 127.

(٥) ابن القيم : الروح ص ٣٢٨

(٦) يوسف كرم : الفلسفة الأوروبية الوسيطة ص ٢٨

الفصل الرابع

أصل النفس ..

قــديمة .. أم حادثة .. ؟

هل النفس قديمة أم هى حادثة

اختلف مفكرو الإسلام فى أصل النفس كما اختلفوا فى كثير من المواضيع حولها وذلك بسبب عدم تحديد نظرية قاطعة لأصل النفس وطبيعتها فى القرآن .

وكانت اتجاهاتهم فى هذا الموضوع لا تخرج عن ثلاثة :

(١) أقلية تقول بأزلية النفس وقدمها .

(٢) أكثرية وخاصة من الفلاسفة وأهل الأثر ترى أنها مخلوقة وحادثة.

(٣) والبعض توقف عن إصدار حكم فى الموضوع اعتماداً على أن الله أخفى حقيقة النفس على عباده **« ويسألونك عن الروح ، قل الروح من أمر ربى »** (الإسراء : ٨٥) .

***

وحتى نتبين موقف الغزالى لابد من استعراض آراء عدد من القائلين بالقدم والحدوث .

فالذين قالوا بالقدم تابعوا آراء بعض فلاسفة اليونان ، وخاصة أفلاطون الذى ذهب إلى أن النفس قديمة ، كانت فى عالم المثل والأفلاك، ثم عجزت عن اللحوق بنفوس الكواكب فى إحدى محاولاتها فهبطت من علوها ، وحلت فى أبدان البشرية عقاباً لها على عجزها(١) .

ونجد فى نظرية المعرفة الأفلاطونية دليلا واضحاً على قدم النفس لأن المعرفة تقوم على التذكر عن عالم المثل(٢) الذى أقصيت النفس عنه بذنبها،

---

(١) يوحنا قمير : الأصول اليونانية للفلسفة العربية ص ٦٦

(٢) ريفو : الفلسفة اليونانية ، ترجمة د . عبد الحليم محمود ص ١٣

وسجنت بسببه فى البدن(١) . وكان أستاذه سقراط(٢) من هذا الرأى .

ويدلى أصحاب القدم وعلى رأسهم من المسلمين أبو بكر الرازى(٣) بعدة أدلة لدعم رأيهم ، أهمها :

(١) **برهان القدم والخلود** : فلوكانت حادثة لما أصبحت خالدة ، لأن كل حادث فاسد(٤) وكونها ليست خالدة باطل ، فبطل ما يؤدى إلى ذلك وهو حدوثها .

ويرد على هذا البرهان بأن النفس أبدية من حيث ذاتها المجردة ، وغير أبدية من حيث مفارقتها للبدن بالموت(٥) .

(٢) ويستدل بعضهم على خلود النفس بالآية « **ويسألونك عن الروح** » قائلين إن أمر الله قديم ككلامه .

وقد رد من قال بالحدوث هذا البرهان بقوله إن الروح موجود بالأمر الذى توجد به الأرواح ، تمييزاً عن لفظ الخلق الذى تخلق به الأجسام(٦) .

كما رد البعض بأن الروح المقصودليس هو الروح البشرية بل القرآن(٧) أو ملك من الملائكة(٨) وعلى هذا كان تفسير الأكثرية . والأمر هنا يعنى الفعل والخلق ، وقد قال بهذا ابن القيم(٩) ، والرازى فى تفسيره(١٠) .

كما يرد الغزالى هذا الدليل بقوله : غلط بعضهم فقال إن الروح قديم(١١)

---

(١) الجر والفاخورى : تاريخ الفلسفة العربية ١ : ٧٤ — ٧٦

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل ٢ : ١٨٧

(٣) دوبور : المرجع السابق ص ١٥٥ ، رسائل الرازى : تحقيق د . كرواس١ : ٢٨٤

(٤) ابن القيم : الروح ص ٢١٤ وما بعدها :

(٥) شرح المقاصد : للتفتازانى ٢ : ٣٦ ، شرح المواقف : للجرجانى ٧ : ٢٥٠ ، محمد جواد مغنية : معالم الفلسفة الإسلامية ص ٨٥.

(٦) التهانوى ١ : ٥٤٧

(٧) أمالى المرتضى ١ : ٩

(٨) ابن القيم : الروح ٢٢٤ وما بعدها .

(٩) المرجع السابق :

(١٠) تفسير الرازى ٥ : ٤٤٧

(١١) الكيمياء ٥٥٧ مجموع .

اعتماداً على الآية « **قل الروح** »، وتعبير غير مخلوق «بالنسبة للنفس» يمكن أن يقبل إذا كان المقصود به كونه غير مقدر بكمية، لأنه لا يتجزأ ولا يتحيز، ولكنه مخلوق بمعنى أنه حادث لا قديم، « ويتوقف على استعداد النطفة، كما حدثت الصورة فى المرآة بحدوث الصقالة، وإن كان ذو الصورة سابق الوجود على الصقالة(١) .

(٣) ويحتج بعضهم بالآية « **ونفخت فيه من روحى** » بأن روح الله قديم .

ويرد على ذلك بأن ما يضاف إلى الله نوعان : (ا) ما لا يمكن أن يقوم بنفسه كالصفات، فهذه غير مخلوقة مثل الإرادة والقدرة .

(ب) ما يمكن أن يقوم بنفسه، كالناقة والرسول والروح فى الآيات « **إنى عبد الله** » (مريم ٣٠) « **ناقةالله وسقياها** » (الشمس ١٣) « **ونفخت فيه من روحى** »(الحجر : ٢٩) فهذه إضافة مخلوق إلى خالقه، ومصنوع إلى صانعه، إضافة تقتضى تخصيصاً وتشريفاً له عن المضاف لغير الله، ولا يقتضى ذلك القدم(٢) .

ويضيف الغزالى إلى ذلك قوله بأن الإضافة هنا إضافة مزية لا جزئية، وخصوصية لا بعضية، وقربة لا نسب، وكرم لا قدم .

* * *

وأما الذين قالوا بالحدوث فهم الأكثرية من علماء الإسلام وفلاسفتهم، كما أن أكثر أصحاب الملل على هذا الرأى .

وقد اتفق فلاسفة الإسلام فى هذا الرأى مع أرسطو لأن نظريته فى أصل النفس تتفق مع العقيدة الإسلامية أكثر من نظرية أفلاطون الذى قال بالقدم .

وأرسطو كما نعلم يقول بأن النفس صورة الجسد، وأنها بالتالى حادثة معه، ولكنه حين شرح نظريته كان غامضاً عندما تطرق إلى القوة العقلية

---

(١) الروضة الندية من مجموعة فرائد اللآلى .

(٢) ابن القيم، المرجع السابق ص ٢٤٥

وتحدث عن العقل الفعال فقال إنه ليس من النفس ، وإنما يأتى من الخارج ، وهى إلهى لأن فعل مستقل كل الاستقلال عن فعل البدن(١) .

وأصحاب الفلسفة الشرقية ، وعلى الأخص الفلسفة الهندية ، كانوا على هذا الرأى ، والنفس عندهم تحدث من تركيب الأجسام واعتدالها ، واستعدادها لقبول الحياة(٢) .

وكذلك الحال بالنسبة لآباء المسيحية ؛ فقد انتقد أوغسطين الآراء الشائعة فى زمنه ، فأشار إلى القول بأن النفس صادرة عن ذات الله ، ونقد هذا القول بأن ذلك يستلزم إحدى اثنتين : إما أن النفس ثابتة كالله ، أو أن الله متغير كالنفس ، وكلاهما باطل ، كما خطأ قول أفلاطون بأن النفس هبطت للأرض وتعود إلى السماء بأن هذا معارض للشعور والعقل ، ويرى أوغسطين أننا لانتذكر حياة سابقة ، ومحال أن تتقمص النفس جسما حيوانياً أو نباتياً لما بين الطرفين من مغايرة تامة . ثم هاجم أوغسطين ، الرأى القائل بأن النفس تتولد من بذرة مادية ، أو نفس حيوانية ، لأن هذا يبطل القول بروحانيتها(٣) .

***

وقد كان الفارابى واضحاً فى إنكاره لآراء أفلاطون التى تقول بقدم النفس وهبوطها من عالم الأمر لأنها عنده تحدث بحدوث البدن(٤) :

***

أما ابن سينا فيظهر للوهلة الأولى أنه يتأرجح بين رأيين ، أحدهما يقول بالقدم وذلك فى قصيدته المشهورة التى يبدؤها بقوله « هبطت إليك

---

(١) قمير ، المرجع السابق ص ٨٦ ، النفس عند أرسطو .

(٢) البيرونى : تحقيق ما للهند من مقولة ٢٢ — ٢٣

(٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط ص ٢٩

(٤) عيون المسائل من الثمرة المرضية ص ٦٣ — ٦٤ ، جبور عبد النور : نظرات فى فلسفة العرب ص ٢٧٣ .

من المحل الأرفع » ، والآخر يقول بحدوثها عند استعداد الجسد لذلك كما هو الأمر في باقي كتبه .

وقد وقف المفكرون أمام هذه الظاهرة على رأيين :

منهم من حاول أن ينكر صحة نسبة القصيدة إلى ابن سينا كما فعل المرحوم أحمد أمين (١) .

ومنهم من فسر هبوط النفس تفسيراً مجازياً لا حقيقياً ؛ فبين أن العبارة هنا تدل على رفعة النفس ورغبتها فى السمو بالبدن . وقد أشار إلى ذلك الدكتور الأهوانى (٢) .

ويبدو لنا أن تفسير المحل الأرفع فى القصيدة بالعقل الفعال ، يجعل القصيدة منسجمه مع رأى ابن سينا المعروف بحدوث النفس الذى ألح عليه فى أكثر كتبه(٣) .

« وعلى ذلك يكون فى هيئة جوهر النفس فى صلتها مع البدن ،الذى استحق حدوثها من المبادىء الأولية، نزوع طبيعى إلى الاشتغال بهواستعماله والاهتمام بأحواله والانجذاب إليه ، يخصها به ، ويصرفها عن كل الأجسام غيره بالطبع لا بالواسطة » .

وقد بقى ابن سينا على رأيه هذا حتى آخر حياته وليس كما ظن البعض من أنه عدل إلى رأى أفلاطون فى أيامه الأخيرة (٤) .

ويذهب الغزالى مذهب الحدوث متابعاًلابن سينا فى آرائهوبراهينه(٥).

فالنفس عنده تحدث عند استعداد النطفة لقبول النفس من واهبها ،

---

(١) مقدمة أحوال النفس: تحقيق د . الأهوانى ص ٣٤

(٢) مجلة الكتاب ، أبريل ١٩٥٢ مقال للدكتور الأهوانى .

(٣) النجاة: لابن سينا ٣٠١ وأحوال النفس ٣٤

(٤) الإشارات : لابن سينا من الشرحين ، دار الطباعة ، ١٢٩٠ هـ ،ص ١٢٥

(٥) معراج السالكين ٢٤

كما قال تعالى « **فإذا سويته ونفخت فيه من روحى** »(١) وقد ردد كلام ابن سينا فى أن البدن آلة للنفس ومملكتها ، وأن النفس الحادثة لها فى جوهرها هيئة نزوع طبيعى إلى الاشتغال بذلك البدن خاصة ، والاهتمام بأحواله والانجذاب إليه(٢) .

أما لم كان للنفس تعلق بهذا البدن دون غيره فإنه يشرح ذلك بأن من الواجب أن تكون هناك مناسبة خاصة لسلوك سياسة بدن خاص دون آخر ، وإن خفيت علينا ، لأن تلك المناسبات غير محصورة ولا ظاهرة ، والله سبحانه يتولى أسرارها وسرائرها(٣) .

والأدلة على حدوث النفس كثيرة أغلبها شرعى يعتمد على القرآن والحديث من ذلك مثلا « **الله خالق كل شىء** » (الرعد ١٦) « **وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً** » (مريم ٩) « **والله خلقكم وما تعملون** » (الصافات ٩٦) « **ولقد خلقناكم ثم صورناكم** » (الأعراف ١١) « **هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً** » (الإنسان ١) . وفى صحيح البخارى « كان الله ولم يكن شىء غيره »(٤) .

ويؤول الغزالى حديث « خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفى عام » بأن المقصود هنا أرواح الملائكة لا أرواح الناس ، كما أن المقصود بالأجساد أجساد العالم .

غير أن الغزالى يبدو فى أحد كتبه الأخيرة وهو الدرة الفاخرة وكأنه يقول بالقدم ، وذلك حين يؤول الآية « **وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم ، قالوا بلى** » (الأعراف ١٧٢) كما يؤول الحديث الذى يشرح هذه الآية وملخصه أن الله مسح على ظهر آدم بعد خلقه فاستخرج منه ذريته فقال : خلقت هؤلاء للنار وخلقت هؤلاء للجنة.

يؤولها بما يشبه نظرية القدم فيقول : « فكل ما جمع أشهدهم على أنفسهم وأشهد عليهم الملائكة وآدم ، أنهم أقروا بربوبيته ، ثم ردهم إلى مكانهم.

---

(١) معارج القدس ١١٢

(٢) المرجع السابق ١١٣

(٣) المرجع السابق ١١٤

(٤) الروح : لابن القيم ٢١٨ — ٢٢١

وإنما كانوا أحياء أنفساً من غير أجسام . فلما ردهم إلى صلب آدم عليه السلام أماتهم وقبض أرواحهم ، وجعلها عنده في خزانة من خزائن العرش ، فإذا أسقطت النطفة أقرت في الرحم حتى تمت صورتها ،والنفس فيها متعينة بتجوهرها الملكوتى منعت الجسد من النتن ، فإذا نفخ الله فيها الروح رد إليها سرها المقبوض منها الذى خبأه زمناً فى خزانة العرش » .

وبغض النظر عن صحة هذه الأحاديث(١) فإننا نحب أن نفهم كلام الغزالى فهماً لايناقض نظريته فى حدوث النفس ، فنفسر كلامه بأنه يريد الإشارة فى كلامه السابق إلى إثبات القدر القديم لله ، إذ أن هذه الآيات والأحاديث يمكن أن تفسر على وجوه عدة :

(١) أن الله استخرج صور الناس وأمثالهم ،فميز بين شقيهم وسعيدهم وبين معافاهم ومبتلاهم .

(٢) أن الله أقام عليهم الحجة حينئذ وأشهدهم على ربوبيته واستشهد عليهم الملائكة .

(٣) أنه أقر تلك الأرواح بمكان مابعد أن فرغ من خلقها ، ويتجدد كل وقت إرسال جملة منها بعد جملة إلى أبدانها .

ويقول ابن القيم فى هذه الآراء(٢) إن الرأى الأول تتظاهر به الآثار ، وأما الثانى فإن الذين استدلوا به على قدم الروح أخطأوا لأن الآية هنا لاتفيد الماضى فالقرآن كثيراً مايتحدث عن المستقبل بهذه الصيغة .مثال ذلك «**ونادى أصحاب النار أصحاب الجنة**» (الأعراف ٥٠) «**ونادى أصحاب الأعراف رجالا** » (الأعراف ٤٨) فعبارة « **وإذ أخذ ربك** » هنا تفيد وإذ يأخذ ربك ، أى أنه بعد أن خلق الله الجسد وأقر الروح فى رحم أمه أقام الحجة عليه بما ركبه فيه من العقل ، وما أقام أمامه من الحجج والبراهين ، ثم إنه يردهم إليه بعد وفاتهم .

وهذا هو رأى الغزالى .

وقد سلك أكثر الصوفية مسلك الغزالى فقالوا : إن النفس مخلوقة وإنها لولا ذلك لما أقرت بالربوبية(٣) .

---

(١) المرجع السابق ص ٢٢٥ (٢) المرجع السابق ٢٢٥

(٣) السهروردى : عوارف المعارف ص ٣١٠

متى حدثت النفس

قبل البدن ، أو بعده ، أو وقت حدوثه

أما وقد أثبتنا أن النفس حادثة ، فقد بقى علينا أن نعلم متى تحدث ، إننا نجد أمامنا ثلاثة آراء :

(١) رأى يقول بأن الأرواح متقدمة فى خلقها على الأجساد .

(٢) وآخر يقول بتأخرها فى الخلق .

(٣) وثالث يرى أنها تحدث عند استعداد النطفة لتلقيها ، ويمكن أن يعتبر هذا الرأى متفرعاً عن الرأى الثانى .

ويحتج الذين قالوا بالرأى الأول بثلاثة براهين نقلية :

١ — استدل ابن عطاء(١) وابن حزم(٢) بالآية « **ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم** » (الأعراف ١١) ، لتأكيد هذا الرأى. فاعتبروا أن « ثم » هنا للترتيب والمهلة ، وأن هذه الآية تضمنت أن خلق الروح مقدم على أمر الله للملائكة بالسجود لآدم . ومن المعلوم قطعاً أن أبداننا حادثة بعد ذلك .

ويمكن أن يرد على هؤلاء بأن الخطاب كان للجملة المركبة من البدن والروح ، وهذا متأخر عن خلق آدم ، ولذلك قال ابن عباس « ولقد خلقناكم » يعنى آدم ، « ثم صورناكم » يعنى ذريته . ومثل هذا قاله مجاهد « **خلقناكم** » يعنى آدم و « **صورناكم** » يعنى فى ظهر آدم وإنما قال « **خلقناكم** » بلفظ الجمع وهو يريد آدم ، كما نقول ضربناهم وإنما ضرب سيدهم » . وفى القرآن أمثلة كثيرة على هذا مثل مخاطبة القرآن للناس ، ويريد آباءهم(٣) .

---

(١) السهروردى ، المرجع السابق ٣٥٩ (٢) ابن حزم : الفصل ٥ : ٨٥

(٣) ابن القيم ، المرجع السابق ٢٥٢ — ٢٥٥

٢ – واحتج بعضهم بالآية «وإذ أخذ ربك من بنى آدم...» (الأعراف : ١٧٢) على تقدم النفس على الجسد فى الخلق ، وقد سبق أن ذكرنا كيف استدل أصحاب نظرية قدم النفس بهذه الآية لدعم نظريتهم .

وقد مر معنا كيف يرد على هذا البرهان بأن الله يريد أخرجهم من بطون أمهاتهم وأنشأهم بعد أن كانوا نطفاً فى أصلاب آبائهم ، وأشهدهم على أنفسهم بما ركب فيهم من العقول ، وليس المراد إخراج الذرية من ظهر آدم . وقد ذكر مثل هذا الفخر الرازى فى تفسيره(١) وأبو السعود فى تفسيره(٢) .

٣ – واستدل بعضهم بالحديث « خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفى عام » غير أن الغزالى يرى تأويل هذا الحديث بأن المراد من الأرواح هنا أرواح الملائكة كما ذكرنا .

أما أهل الأثر فإنهم يردون هذا الدليل قائلين إن إسناد الحديث ضعيف ، ففيه عتبة بن السكن ، قال الدارقطنى : متروك ، وارطأة بن المنذر ، قال ابن العربى : بعض أحاديثه غلط(٣) .

***

وأما الذين قالوا بتأخر حدوث النفس عن البدن وعلى رأسهم ابن القيم(٤) والسهروردى(٥) فقد اعتمدوا على مايلى :

(١) مجموعة من الأحاديث والآيات التى تدل على كيفية خلق آدم مثل الآية « إنى خالق بشراً من طين . فإذا سويته ونفخت فيه من روحى .. » (سورة ص ٧١ ، ٧٢) والآية : « ثم أنشأناه خلقاً آخر » (المؤمنون : ١٤) والحديث « إن أحدكم يجمع خلقه فى بطن أمه أربعين يوماً نطفة ، ثم يكون

---

(١) تفسير الرازى ٤ : ٣١١

(٢) تفسير أبو السعود ، طبعة محمد عبد اللطيف ٢ : ٢٠٩

(٣) ابن القيم ، المرجع السابق ص ٢٥٦ (٤) المرجع السابق ٢٥٦ – ٢٦١

(٥) السهروردى ، المرجع السابق ٣٠٧-٣٠٨

علقة مثل ذلك ، ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يبعث الله تعالى إليه ملكاً بأربع كلمات ، فيكتب عمله ، وأجله ، ورزقه ، وشقى أم سعيد . ثم ينفخ فيه الروح » .

ويمكن الرد على هذا الدليل بأن نفخ الروح فى آدم بعد تصويره لا يدل على تأخر خلق الروح لجواز أن تكون موجودة قبل خلق الجسد ثم تتصل به حين يخلق وما أورد هنا إنما يدل على اتصال الروح بالبدن وتعلقها به لا أكثر (١) .

(٢) وقالوا : إن الروح لو كانت موجودة قبل البدن وهى حية عاقلة ناطقة لكانت ذاكرة بذلك شاعرة به وهذا باطل لأن الله يقول « والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لاتعلمون شيئاً » . (النحل ٧٨)

وإذا هاجم خصوم هذا الرأى هذا الدليل بأن تعلق النفس بالبدن واشتغالها بتدبيره هو الذى منعها من شعورها بحالها الأول ؛ فإن ابن القيم يرد على ذلك بقوله : إن اتصال الروح بالجسد إن منعها بشعورها بحالتها الأولى على التفصيل ، فلا يجب أن يمنعها من شعورها بهذه الحالة على وجه ما .

(٣) ويضيف أصحاب هذا الرأى على ذلك قولهم : بأن النفس لو كانت مخلوقة قبل الأجساد وهى ما هى عليه الآن من طيب وخبث وكفر وإيمان وخير وشر ، لكان ذلك ثابتاً لها قبل الأعمال ، وإنما هى اكتسبت هذه الصفات والهيئات من أعمالها التى سعت فى طلبها واستعانت عليها بالبدن ، فلم تكن لتتصف بتلك الهيئات والصفات قبل قيامها بالأبدان .

وأكثر فلاسفة الإسلام على هذا الرأى وقد أشار إلى هذا المعنى كل من الفارابى ، وابن سينا ، والغزالى .

***

---

(١) شرح المواقف : للجرجانى ٧ : ٢٥١

الأدلة على أن النفس تحدث عند استعداد البدن لذلك

وتتشابه براهين فلاسفة الإسلام على هذا الموضوع ، وخاصة عند الغزالى وابن سينا مما يدل على كثرة ما أفاده الأول فى موضوع النفس أثناء دراستها كجوهر من ابن سينا .

وتتلخص براهين الغزالى : بأن الأرواح لو كانت موجودة قبل الأبدان لكانت إما كثيرة وإما واحدة . والأدلة تشير إلى بطلان وحدتها أو كثرتها ، فيبطل إذاً وجودها قبل البدن .

أما استحالة وحدتها ، فلأنها بعد التعلق بالأبدان إما أن تبقى على وحدتها أو أنها تكثر ، ومحال وحدتها وكثرتها ؛ فمحال وجودها .

واستحالة هذه الوحدة بعد التعلق بالأبدان لأننا نعلم ضرورة بأن مايعرفه زيد يجوز أن يجهله عمرو ، ولوكان الجوهر العاقل واحداً فى كلا منهما ، لاستحال اجتماع المتضادين فيه كما يستحيل فى زيد وحده .

وتقدير كثرة النفس قبل التعلق بالأبدان محال ، لأنها إما أن تكون متماثلة أو مختلفة وكلاهما محال .

وإنما استحال التماثل لأن وجود المثلين محال فى الأصل ، ولهذا يستحيل وجود سوادين فى محل واحد ، وجسمين فى مكان واحد .

ومحال تغايرهما ؛ لأن التغاير نوعان أحدهما باختلاف النوع والماهية كتغاير النار والماء ، وتغاير السواد والعلم ، وثانيهما الاختلاف بالعوارض التى لا تدخل فى الماهية كمغايرة الماء الحار للماء البارد .

وتغاير الأرواح البشرية بالنوع والماهية محال ، لأنها متفقة بالحد والحقيقة ، وهى نوع واحد ، لأن الحد وهو الحيوان الناطق يشملها .

أما تغايرها بالعوارض فمحال أيضاً لأن الحقيقة الواحدة إنما تتغاير

عوارضها إذا كانت متعلقة بالأجسام ومنسوبة إليها بنوع ما ، ولا تعلق للنفس بالأجسام قبل وجود الأبدان ولذلك كان الاختلاف بينها محالا(١).

ويرفض الرازى التسليم بهذا البرهان لأنه يعتمد فى رأيه على القول بأن النفوس متحدة بالماهية دون أن يذكر فى تبرير ذلك دليل ما(٢) .

ويبدو لنا أن الغزالى فى هذا البرهان يعتمد على قضيتين يجمع فيهما بين رأيى ابن سينا وأرسطو : رأى ابن سينا فى أن النفس جوهر روحى ، ورأى أرسطو القائل بأن الكثرة إنما تكون بسبب المادة .

***

شكوك يثيرها الغزالى ويرد عليها :

وكأن الغزالى يشعر أن بعض الشبهات تدور حول البرهان الذى قدمه عن حدوث النفس ، فهو يستعرضها ثم يرد عليها .

أما الشبهة الأولى : فخلاصتها أن النفس ليست مادية ، ولا منطبعة فى مادة وحدوثها إنما يتم دفعة لا تدريجيا ؛ بينما البدن مادى ويحصل بالتدريج فكيف يكون التقاء البدن مع النفس ؟

الشبهة الثانية : لو قلنا تحدث النفس عند كمال الاستعداد ، فإننا نرى أن هذا الكمال لا يحصل بغتة فى المادة ، بل هو تدريجى ولكنه فى النفس كمال واحد يحصل إبداعاً لا تدريج فيه .

الشبهة الثالثة : إن الاستعداد وكماله يشترطان فيما هو صورة مادية ، أى منطبعة فى مادة فيكون الاستعداد سبباً لحصول الصورة فيه من واهب الصور . ولا يشترط ذلك فى النفوس التى ليست منطبعة فى مادة أصلا فالمتصرف فيه كيف يكون سبباً لوجود المدبر وهو أولى أن يكون متقدماً فى الوجود .

---

(١) المعارج ١١١ – ١١٣ (٢) الرازى : المحصل ١٦٥ والمعالم ١٢

يجيب الغزالى على هذه الإشكالات بقوله :

« لا ارتياب فى أن النفوس **إبداعية** ، **وإنها** ليست منطبعة فى مادة ، وإنما تحدث من مبدعها **عند كمال الاستعداد** . وقد عبر التنزيل عن ذلك بقوله : « **فإذا سويته ونفخت فيه من روحى** » (سورة ص ٧٢) والمبدع أعلم بكمال الاستعداد . والصور **تفيض من واهبها** كما يفيضها وجود الجود المحض ، الذى يعطى كل **مستحق ما يستحقه** ، وكل قاصر ما **يكمله ؛ وذلك** بواسطة الأسباب المعطية **للاستعدادات الخاصة** ؛ من الأجرام العنصرية وامتزاجاتها وحركات **السماوات وأجرامها** ، **وأشكالها** وخواصها » . فالكل من جود الحق » (١) .

وإذا كانت النفوس **فائضة من واهب الصور** وليس فى هذا خلاف ، فإن سبب اختصاص كل نفس **ببدن معين** . هو أن الجود الإلهى يعطى كل مادة استعدادها بصورة خاصة ، **فهى لاتحدث بالاستعداد** بل عند الاستعداد الخاص ، وفرق بين أن **تحصل به أو عنده(٢)** .

***

---

(١) المعارج ١١٤ — ١١٥ (٢) المعارج ١٢٠

كيف حدثت النفس

لقد رأينا أن النفس تحدث عند حصول الاستعداد لتقبل الروح فى الجسد ، وأنها لا تهبط من عالم على كما يقول أفلاطون وأنباذوقليس والإسكندرانيون(١) .

غير أن الغزالى حين يشرح كيفية هذا الحدوث يردد أقوال أصحاب نظرية الصدور التى قال بها الفلاسفة ، ويقترب من القول بقدم النفس ، مما يجعلنا نعجب له كيف يهاجم هذه النظرية فى مراجع ويقبلها فى أخرى.

والذى يدفعنا إلى هذا القول عدة أمور(٢) :

(١) يستخدم الغزالى فى عرض نظريته عن العالم سلسلتين من المصطلحات تجعلان فهم رأيه فى الموضوع على شىء من الصعوبة ، وإن كان لا يختلف كثيراً عن مذهب الأفلاطونية الحديثة والمدارس المتصلة بها ، بالإضافة إلى المؤثرات الصوفية(٣) .

فهو حيناً يستعمل المصطلحات المعبرة عن نظرية الفيض الأفلاطونية ، مما يشابه الألفاظ اليونانية كمصطلحات : الواحد ، والعقل ، والمادة ، ويبدو هذا بصورة خاصة فى كتب المرحلة الأولى .

وحيناً آخر يورد الألفاظ الصوفية: كعالم الملكوت والجبروت وعالم الملك والشهادة .

والعقل أول مايصدر عن الواحد بحسب السلسلة الأولى من المصطلحات ، وقد أحدثه الله بأمره ، فهو متقدم على المادة والزمان ، متأخر عن الأمر

---

(١) مخطوط سانتيلانا ، مصور جامعة القاهرة

(٢) لا نعرض هنا من نظرية الفيض إلا ما يتعلق بموضوعنا

(٣) A. J. Wensinck : **La pensée de Gazzali** Ch. II

وتقدم الواحد على الأمر تقدم ذاتى لا زمنى ، وهو روح الكل ، وقد يسمى عند العارفين بقلب العالم الأكبر ويعتمد فى هذا على حديث « أول ما خلق الله العقل » .

وتأتى النفس بعد العقل ، والعقل متقدم على النفس بالذات لا بالزمان أو المكان أو المادة ، ويفهم الغزالى من لفظ الأمر القدرة الإلهية ، ويختلف بهذا الفهم بعض الاختلاف عن أفلاطون فهو عندما يشير إلى أن العقل صدر عن الأمر بقوة منتجة ، لا يعنى أن الأمر هو الذى أحدث الكون ، لأن الفاعل الوحيد هو الله وإنما لجأ الغزالى إلى توسيط الأمر لإبعاد فكرة خلق الله للعالم بالمماسة(١) .

أما فى السلسلة الثانية من المصطلحات فإن الغزالى يورد كلاماً مشابهاً ، ملخصه أن العوالم ثلاثة ، أما عالم الملكوت فقد أوجده الله بأمره الأزلى ، وهو لا يعرف الزيادة والنقصان .

وأما عالم الجبروت فقد أوجده الله بين العالمين بحيث أنه يتعلق بعالم الملك والشهادة أو العالم المحسوس من جهة ، كما يتعلق بعالم الملكوت من جهة أخرى .

(٢) يتبنى الغزالى نظرية المثل الأفلاطونية ، التى تقول بوجود العالم الحسى والعالم الروحى — أى عالم المثل — ، ويربط هذه النظرية بنظرة المدرسة الأفلاطونية إلى تفاضل الموجودات ، وذلك أثناء شرحه للأحاديث « أنا أول الأنبياء خلقاً » ، « نحن الآخرون السابقون » ، « أول ما خلق الله العرش » ، « أول ما خلق الله جوهر محمد »(٢) .

ذلك أن الغزالى يعدد فى تأويل هذه الأحاديث وجوهاً أربعة :

(أ) الوجه الأول : الموجودات على ترتب وتفاضل ، بين المركبات ، والبسائط الجسمانية ، والبسائط الروحية ، ويشرح ذلك بما يشبه نظرية الفيض .

---

(١) المعارج ٢٥٣ ، والمعارف العقلية ، وفيصل التفرقة ٤٥ — ٤١

(٢) فيصل التفرقة ص ٤١ .

إذ أن الروحانيات تنتهى عنده بروح القدس أو العقل الفعال أو شديد القوى ذو مرة فاستوى وهو أول المبدعات ، ثم ينزل الترتيب والتفاضل إلى آخر الموجودات(١) .

(ب) الوجه الثانى : ويمكن تفسير هذه الأحاديث بأن الإنسان عالم أصغر فالمعقولات تظهر بالمحسوسات ، وكما أن كمال جلال الحق إنما يظهر بأفعاله وصنائعه ، فكذلك الأمر الحق إنما يظهر بخلقه ، وكذلك العقل إنما يظهر بالنفس ، والنفس إنما تظهر بالطبيعة ، والطبيعة إنما تظهر بالجسم الكلى ، وكذلك جميع الموجودات إنما تظهر بالإنسان(٢) .

ويشبه هذا ما ذكره فى الإحياء والكيمياء من أن نفس ابن آدم مختصرة عن العالم ، وأن فيها من كل صورة فى العالم أثراً منه . لأن هذه العظام كالجبال ، ولحمه كالتراب ، وشعره كالنبات ، ورأسه مثل السماء ، وحواسه مثل الكواكب وفى باطنه صناع العالم ، لأن القوة التى فى المعدة كالطباخ ، والتى فى الكبد كالبخار . . . وهكذا(٣) .

كما يشير إلى هذا المعنى فى معراج السالكين بقوله « فالعالم بسره كالشخص الإنسى البشرى ، ذو عمر ومبدأ وآخر . وقد تقدّم مراراً أن الله سبحانه خلق الإنسان على صورة العالم ، فأوله بشر ضعيف على تدريج كما سبق فى المعراج الأول . . . فليس فى العالم أمر غريب مشكل إلا وفيه مفتاح علمه ، فالله خلقه على مضاهاة العالم « فهو نسخة مختصرة منه »(٤)

(ج) الوجه الثالث : يقترب هذا التأويل من نظرية الحقيقة المحمدية ، التى يعتمد عليها محيى الدين ابن عربى ليؤكد وحدة الوجود .

---

(١) مخطوط المعارف العقلية للغزالى ٨ وما بعدها

(٢) المعارج ١٢٥

(٣) الكيمياء ١٥ ، فينسنك ، المرجع السابق ٥٨ ، الميزان ٢٣

(٤) المعراج ١٦ – ٢٢

فالطبيعة مسخرة تؤثر فى إعداد المادة لقبول بعض الأمر والعقل والنفس وحتى يحصل فى المركبات باستصفاء العناصر ، واستخلاص اللبـــاب من المواد ، وابتلاء الأمشاج من المزاج ، طبقة بعد طبقة ، واستصفاء بعد استصفاء ، حتى يحصل فى المركبات الجزئية شخص فى مقابلة العقل الكلى ، بل هو شخص العقل ، وذلك هو نبى زمانه فيكون العود به كما كان البدء إليه . وهذا هو ما يشير إليه قول النبى « نحن الآخرون السابقون »(١) .

(د) الوجه الرابع : وهو تكملة للفكرة السابقة إذ يتحدث عن تسلسل الكمالات بالنسبة للأنبياء ، فكما ابتدأ الدين والشريعة بآدم عليه السلام ، واستكمل نوع كمال بنوح عليه السلام .. حتى استكمل بالمصطفى وابتدأ العود منه فى دار الجزاء ولذلك قال « أنا أول من ينشق عنه الأرض »(٢).

(٣) ثم إن الغزالى يورد مصطلح النفس الكلية(٣) وهو تعبير أفلاطونى.

ولئن كان الغزالى يحاول أن يفسر هذه الألفاظ والمصطلحات على شكل يعطيها فيه الصورة الإسلامية إلا أنه لا يبعد عنها الغموض ، ولا يبتعد بها عن النظريات الفلسفية اليونانية (٤) وعن آراء الباطنية فى البرهنة على إبداع الخلق ووجود الناطق (٥) .

***

ولا بأس من الإشارة هــنا إلى أن هذا الموضوع ، بالإضافة إلى موضوع العقل الفعال وإفاضته المعرفة على النفوس ، كان من أهم ما انتقد به الغزالى منذ القديم .

وفى رأينا أن الغزالى يؤمن بهذه النظرية الفلسفية فى أساسها ، سواء فى كتبه للخاصة أو فى كتبه للعامة ، ولا نستطيع الدفاع عنه كما فعل البعض ،

---

(١) المعارج ، ١٢ ومخطوط المعارف العقلية .

(٢) المرجع السابق

(٣) المعراج ٣١ — ٣٢ واللدنية ص١٩ ، والمعيار ١٦٦ ، ومخطوط المعارف العقلية

(٤) تراث الإسلام ص ٢٦١ (٥) النشار : مناهج البحث ص ١٩٠ .

حين تصوروا أنه لا يقول بمثل هذه النظريات إلا فى الكتب التى لم تثبت نسبتها له .

ودليلنا على ذلك تلك المناقشات الحادة التى دارت حول هذا الموضوع حتى أثناء حياة الغزالى بين مؤيديه ومعارضيه ، وسنجتزىء باستعراض أمثلة من هذه الآراء .

قال عبد الغافر الفارسى وهو معاصر له « وظهرت التصانيف وفشت الكتب ولم تبد أيامه مناقضة لما كان عليه ، ولا اعتراض لأحد على أمره »(١) .

وأشار الذهبى فى سير أعلام النبلاء إلى أن القاضى عياض ذكر أن السلطان بالمغرب أمر بعد فتوى الفقهاء بحرق كتبه والبعد عنها(٢) .

وهاجم المازرى نظرية الغزالى عن الأنوار التى ذكرها فى المشكاة ، لأنها جزء من نظرية الفيض .

وبين الطرطوشى (٣) أن الغزالى « شبك كتبه بمذاهب الفلاسفة ، ومعانى رسائل إخوان الصفا » .

وأوضح المازرى سبب أخطاء الغزالى ، وعدم توفيقه فى إلباس النظريات اليونانية اللباس الإسلامى . بقوله : « إنه قرأ علوم الفلسفة قبل استبحاره فى فن الأصول ، فأكسبته الفلسفة جرأة على المعانى ، وتسهيلا للهجوم على الحقائق لأن الفلاسفة مع خواطرها » .

وذكر عكوفه على قراءة كتب ابن سينا وأبى حيان التوحيدى(٤) .

ثم هاجم قول الغزالى بنظرية الفيض والعقول ونفوس الأفلاك ، وبين أنه خرج عن قانون الفقه حين قال : إن المراد بالكواكب والقمر

---

(١) متوفى سنة ٥٢١ هـ . وقد ذكرنا كلامه فى كتابنا سيرة الغزالى ، ص ٤٣

(٢) المرجع السابق ص ٧٠ (٣) المرجع السابق ص ٧٥

(٤) المرجع السابق ص ٨٠

والشمس اللواتى رآهن إبراهيم أنوار ، هى حجب الله عز وجل ، ولم يرد هذه المعروفات ، وهذا من جنس كلام الباطنية ، على حد تعبير المازرى.

وقد حاول السبكى أن يرد على من يقول بتأثر الغزالى بالفلاسفة ، بالاستشهاد بكتاب تهافت الفلاسفة .ولكن هذا فى رأينا لا يدفع التهمة لأن الغزالى يشير إلى أنه فى التهافت يردد أقاويل جدلية ،وأنه لا يأخذ على الفلاسفة فى موضوع النفس إلا أنهم اكتفوا بالأدلة العقلية على جوهريتها(١) .

ودافع ابن الصلاح عن الغزالى بعد أن قرر شذوذ ما ورد فى كتبه من آراء بمحاولة إنكار الكتب التى يعرض فيها ما يشتبه من الكلام فقال : « فى تواليفه أشياء لم يرتضها أهل مذهبه من الشذوذ ، فأما كتاب المضنون به على غير أهله فمعاذ الله أن يكون له ، شاهدت على نسخة له بخط القاضى كمال الدين محمد بن عبد الله الشهرزورى أنه موضوع على الغزالى ، وأنه مخترع من كتاب مقاصد الفلاسفة ، وقد نقضه الرجل بكتاب التهافت »(٢).

وقد انتبه ابن تيمية إلى نظرية الفيض عند الغزالى ورد عليه وذلك حين نقد تأويله لحديث « أول ما خلق الله العقل »، وأنكر عليه قوله بأن العقل الأول صدر عنه جميع ما تحته(٣) كما هاجمه فى تشبيهه للعقول بالملائكة .
وسبب قول الغزالى بمثل هذه النظريات فى رأى ابن تيمية أن « صاحب الجواهر — يعنى الغزالى — لكثرة ما نظر فى كلامهم — أى الفلاسفة — واستمداده منهم مزج فى كلامه كثيراً من كلامهم وإن كان يكفرهم بكثير مما يوافقهم عليه فى موضع آخر (٤) .

وقد حاول أن يلتمس له العذر بأنه فى أواخر حياته قطع بأن كلامهم

(١) المرجع السابق ، عن طبقات السبكى ص ١١٦
(٢) المرجع السابق ص ٧٢
(٣) ابن تيمية : الفتاوى السبعينية ص ٢٥ ، ٢٨
(٤) السبعينية ص ٤٢ ، د . عثمان أمين : شخصيات ومذاهب فلسفية ص ٨١

لا يفيد علماً ولا يقيناً ، فانقطع عنه ، وأن آخر ما اشتغل به النظر فى صحيح البخارى ومسلم وقد مات وهو مشتغل بذلك(١) .

وهكذا فقد كان الغزالى معروفاً بتأثره بنظريات الفلاسفة ، مع معارضته لهم أحياناً ، وإلباس ما يستفيده منهم الصبغة الإسلامية .

يظهر لنا أن الغزالى إذا استطاع أن يعطى الصورة الإسلامية لحدوث النفس فى كتبه التى تركها للعامة ، فإنه لم يوفق كل التوفيق عندما تناول هذا الموضوع فى كتبه الخاصة ، ولعل ذلك لاعتقاده أنه يكتبها لمن وصل إلى مدارك معينة ، تهيىء له عدم الضلال عن الحق عندما يطلع على مثل هذه الأقوال .

***

(١) السبعينية ، نفس المكان .

الفصل الخامس

طبيعـة النفس ..
بين المادية .. والروحية ..

بين مادية النفس وروحانيتها

لم يتحدث القرآن عن طبيعة النفس ، وإن كان قد أثبت خلودها . ولعله أراد أن يدفع الباحثين إلى العناية بدراسة ما يمكن أن يصل الفكر فيه إلى نتيجة ، والاقتصار على دراسة سلوك الإنسان ووظائف النفس . هذا إذا فسرنا الآية « **قل الروح من أمر ربى** » (الإسراء ، ٨٥) على أنها منع من الحديث عن النفس .

لذلك لم يكن على المسلم حرج فى أن يعتقد ما شاء فى طبيعة النفس مادام يؤمن بالله واليوم الآخر ، ولئن كان البعض قد تحرج من الدخول فى نقاش حول طبيعة النفس محتجاً بالآية المذكورة(١) إلا أن آخرين لم يتحرجوا من ذلك لأنهم فهموا من الآية أنها تشير إلى روح آخر ، غير الروح الذى يحل فى الجسد(٢) .

ولم يقم دليل مادى عقلى على تجرد النفس كما لم يقم دليل على ماديتها .

وظواهر الآيات والأحاديث كما سنرى تدل على تجسيم الروح ، وإن كان بعضها قابلا لأن يؤول على كونها مجردة .

وما استدل به على التجرد لا يدل دلالة صريحة عليه ، وإن كان فى بعض البراهين إيماء إليه .

***

وقد اختلف مفكرو الإسلام فى طبيعة النفس وكانوا بين :

١ – قائل بماديتها .

٢ – وقائل بروحانيتها .

---

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ٢ : ٣٣٤

(٢) انظر مناقشة هذه الآراء فى عوارف المعارف السهروردى وفى الروح لابن القيم.

وأما الذين قالوا بمادية النفس فقد كانوا على ثلاثة آراء :

(ا) منهم من أنكر النفس جملة .

(ب) ومنهم من قال إنها جسم ، أو أنها الجسم نفسه ، أو أنها عرض من أعراضه .

(جـ) ومنهم من قال إنها جسم لطيف .

وكان من الذين أنكروا النفس جملة أبو بكر عبد الرحمن بن الأصم الذى كان يقول لست أعقل إلا الجسد الطويل العريض العميق الذى أراه وأشاهده(١) .

والذين قالوا إنها جسم منهم من رأى أنها البنية الجسدية ذاتها ، ومنهم من قال إنها جسم هوائى فى الدماغ أو فى القلب ، أو أنها أجزاء نارية هى الحرارة الغريزية أو هى الدم المعتدل تقوى الحياة باعتداله وتفنى بفنائه(٢). وحجتهم فى ذلك أن الإنسان إذا مات لم يفقد من جسمه إلا دمه مع روحه (٣) .

كما أن منهم من قال إنها روح لطيفة حارة ، خلقها الله من القسم الذى انفلق أولا من العقل الكامل ، ثم أسكنها الدماغ(٤) ، ومن قال إنها أجزاء أصيلة باقية من أول العمر إلى منتهاه(٥) ، ومن قال إنها جزء لا يتجزأ كابن الراوندى(٦) .

ومن رأى ابن حزم موافقاً فى ذلك عطاء ، ومعمر ، وشيوخ المعتزلة بأن النفس جسم طويل عريض عميق ، ذات مكان ، عاقلة مميزة مصرفة

---

(١) مقالات الإسلاميين : للأشعرى ٢ : ٢٣٦

(٢) المرجع السابق ص ٣ : ٢٣٤ . العقاد: الفلسفة القرآنية ص ١١٥ .

(٣) أبو طالب المكى : قوت القلوب ١ : ١١

(٤) مخطوط ابن تومرت ، ص ٦٤

(٥) الرازى : المحصل ١٦٢ (٦) المرجع السابق .

للجسد (١) وأشار السهروردى إلى أن الأرواح أعيان فى الجسد وليست بمعان أو أعراض ، وكذلك قال أبو طالب المكى قبله(٢) .

وأما الذين قالوا إن النفس عرض ، فمنهم من رأى فى العلاف فى أنها عرض كسائر أعراض الجسم (٣) . ومنهم من قال إنها النسيم الداخل الخارج بالتنفس فهى النفس ، أو من قالوا أيضاً أن الروح عرض ، وهى الحياة والحياة غير النفس وهذا قول الباقلانى ومن اتبعه من الأشعرية(٤) . وقد زعم أنه يجوز أن يكون الإنسان فى حال نومه مسلوب النفس والروح دون الحياة (٥) .

وقال البعض إن النفس مزاج وتأليف من اعتدال الطبائع ، وحقيقة الحياة معنى يكون من اعتدال المزاج ؛ وينسب الغزالى هذا الرأى فى منقذه إلى جماعة الطبيعيين من فلاسفة اليونان(٦) .

***

أما الذين قالوا إن النفس جسم لطيف ، فإن أكثرهم من الكلاميين والصوفيين ، وأصحاب الأثر والحديث .

فقد ذهب النظام إلى أن روح الإنسان جسم لطيف . وأنها أفضل مافى الإنسان ، وهى تشابك البدن بأجزائه ، وهو آلتها ، والإنسان فى الحقيقة هو الروح(٧) والبدن آفة عليه ، وباعث له على الاختيار ولو خلص منه لكانت أفعاله على التوالد والاضطرار(٨) .

---

(١) ابن حزم : الفصل ٥ : ٢٤ (٢) العوارف : للسهروردى ٣١١
(٣) ابن حزم ، المرجع السابق (٤) المرجع السابق
(٥) المقالات : للأشعرى ٢ : ٢٣٧ ، النشار : الفكر الفلسفى ١٠١
(٦) معراج السالكين ٢٤ ، المنقذ ص ٧٣
(٧) الملل والنحل ١ : ٤٠ ، تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، دوبور ٧٨ ، منهاج القاصدين ٢ : ٣٠
(٨) الأشعرى ، المرجع السابق ١ : ٣٣٤

ويرى صاحب الملل(١) ويتابعه فى ذلك عدد من المعاصرين كالدكاترة عثمان أمين وأبو ريدة والنشار(٢) أن أثر الرواقيين بارز على نظرية النظام ، حتى أنه يستعمل نفس كلمة المداخلة المستعملة عند الرواقيين(٣) .

وذهب بعض الصوفية إلى أن الروح جوهر مادى من طبيعة إلهية ، ينزع إلى العودة إلى مبدئه(٤)

وأما أهل الظاهر من أتباع الحديث والأثر ، فقد ذكر صاحب جوهرة التوحيد أنه نقل عن أصحاب مالك قوله عن النفس ، أنها جسم لطيف شفاف حى بذاته مشتبك بالجسم اشتباك الماء بالعود الأخضر .

وهذا ما يقوله أبو المعالى الجوينى(٥) والرازى(٦) .

ويستدل ابن القيم على الرأى الأخير بأكثر من ١٢٠ دليلا تعود كلها إلى الأمور التالية :

١ — ما ورد فى القرآن من كلمات تشير إلى استعمال النفس كشىء محسوس مثل ألفاظ القبض ، والبسط ، والإمساك ، والتوفى (٧)

ويمكن الرد على هذا الدليل بأن هذه الألفاظ لا تدل دلالة قاطعة على مادية النفس لجواز أن يكون كل من هـذه الألفاظ مجازياً ، لبيان كيفية تصرف النفس بالجسد .

---

(١) الملل والنحل ١ : ٣٩

(٢) د . على سامى النشار الفكر الإسلامى ١٣٣

(٣) ابن حزم ، المرجع السابق ٥ : ٦٩ ، د . عثمان أمين : الرواقية ١٥٤ والرواقية والفكر الإسلامى (مجلة كلية آداب القاهرة)

(٤) ابن حزم : الفصل ٥ : ٦٩

(٥) الاتحاف : للزبيدى ٧ : ٢٠٥

(٦) الرازى : المحصل ـ المعالم ١١٧ ـ التفسير الكبير ط . ١٣٠٨ هـ ، ٨ : ٤٠٢

(٧) الروح : ابن القيم ص ٢٧١ وما بعدها .

٢ — ما ورد فى السنة من كلمات تدل نفس الدلالة مثل « أرواح الشهداء فى حواصل طير خضر » (١) .

٣ — أن العالم إما أعراض أو أجسام ولا دليل لمن يدعى نوعاً ثالثاً (٢) .

٤ — النفس لو كانت عرضاً لكان الإنسان فى كل وقت قد يبدل مائة ألف نفس أو أكثر ، ولو كانت الروح مجردة وتعلقها بالبدن بالتدبير فقط لا بالمساكنة والمداخلة لم يمتنع أن ينقطع تعلقها بهذا البدن وتتعلق بغيره ، كما يجوز انقطاع تدبير المدبر لبيت أو مدينة .

٥ — خطاب الشرع وتكليفه وعقابه إنما هو لهذا الإنسان روحه وبدنه ولا يصح أن يكون الخطاب إلى جوهر مجرد ليس فى العالم ولا خارجه ولا متصلا ولا منفصلا عنه (٣) .

أما أنصار روحانية النفس ، فقد قالوا : إن النفس ليست جسما ولا عرضاً لجسم ، ولا طول لها ولا عرض ، ولا يجوز عليها الحركة والسكون والألوان والطعم ، ولكن يجوز عليها العلم والقدرة والحياة والإرادة والكراهة . وهى تحرك البدن بإرادتها ، ولا تماسه ، وهى جوهر قائم بذاته متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ، كتعلق العاشق بالمعشوق ، وليست متعلقة به تعلق حلول ، كتعلق الصورة بالمادة والعرض بالجوهر ، ولا تعلق مجاورة كتعلق الإنسان بثوبه (٤) .

وقد كان أكثر فلاسفة الإسلام على هذا الرأى كالكندى (٥) والفارابى (٦)

---

(١) ابن القيم ، المرجع السابق ، والفصل ٥ ، ٩٢

(٢) ابن القيم المرجع السابق .

(٣) ابن القيم ، المرجع السابق ١٩٢

(٤) المقاصد ٢ : ٣٠ ، شرح المواقف للايجى ٧ : ٢٤٧

(٥) رسائل الكندى تحقيق د . أبو ريده ١ : ٢٧١ ومجلة الكتاب أكتوبر ١٩٤٨ مقال للدكتور الأهوانى

(٦) الفصوص للفارابى من الثمرة ص ٧١ ومخطوط سانتيلانا ١ : ١٤٦

وابن سينا(١) وابن مسكويه(٢) والغزالى ، ولم يشذ عن فلاسفة الإسلام فى هذا الموضوع إلا ابن رشد الذى كان كأرسطى مخلص كما يقول الدكتور مدكور ، لا يستطيع أن يقبل بسهولة قول الفارابى وابن سينا عن جوهر النفس الروحى ولذلك تابع أرسطو بأن الصورة « النفس » لا تنفصل عن الجسم ، وهى عنده فانيه وإن لم يظهر رأيه هذا فى تهافت التهافت(٣) ولكن ابن رشد يثبت شيئاً من الروحانية للعقل الفعال(٤) .

***

والخلاف بين مفكرى المسلمين على طبيعة النفس كان متصلا بخلاف اليونانيين على هذا الموضوع فقد كان أفلاطون وأفلوطين والمدرسة الإسكندرانية تقول بروحانية النفس ، كما كان الأبيقوريون والرواقيون يقولون بماديتها ، أما أرسطو فقد حاول الوقوف على الوسط بين الماديين والروحانيين فقدم حله المعروف بأن النفس صورة الجسد ؛ ولكنه فى الواقع كان أقرب إلى القول بمادية النفس ، ولذلك خالفه فلاسفة الإسلام متابعين فى ذلك أفلاطون والأفلوطنية الحديثة(٥) .

***

ذكرنا أن الغزالى كان من أنصار روحانية النفس ، وقد فرق كما رأينا بين معنيين لها ، أحدهما مادى وهو الروح الحيوانى ، وثانيهما جوهر روحى هو الذى يشير إليه عندما يتكلم عن روحانية النفس(٦) .

---

(١) الشفاء ، ١ : ٢٨٥ والنجاة ١٨٥ والإشارات قسم ٢ ص ٣٢٤ ، مقال لألبير نادر فى المهرجان الألفى لابن سينا وأحوال النفس ص ١٧٢ ، فالتزر فى الفلسفة الاسلامية ص ٦٦
(٢) التهذيب ٢ — ٣ ؛ دوبور المرجع السابق ١٧٠
(٣) A. Madkour Op. Cit., p. 167
(٤) تلخيص النفس لابن رشد ١٠
(٥) د . نجاتى ، الإدراك الحسى عند ابن سينا ١١ — ١٣
(٦) لقد ذكرنا رأيه فى هذا المعنى بالتفصيل .

والنفس بالمعنى الروحى تفيض من واهب الصور ، وهو آخر مراتب العقول لعالم الملكوت(١) . وهى وسط بين عالم الأمر وعالم الحس ، تتجه نحو عالم الملكوت بوجه فتتلقى منه الفيض ، ونحو البدن بوجه آخر فتفيض عليه وتدبره ، وتسمى حين تكون على الوجه الأول بالعقل النظرى ، أما حالها على الوجه الثانى فيسمى بالعقل العملى .

« وهى على كل جوهر ، فرد ، منير ، مدرك ، فاعل ، ومحرك للآلات والأجسام » (٢) .

لم يعترض الغزالى فى تهافته على الفلاسفة لأنهم قالوا بجوهرية النفس ، وإنما لاكتفائهم بالأدلة العقلية للبرهنة على ذلك كما رأينا . ولذلك يلاحظ الدكتور مدكور أنه ضعيف فى مهاجمة الفلاسفة فى هذه النقطة ، لأنه ينتقد أفكاراً يقبلها بعد ذلك ، وهى ليست معارضة للعقيدة الإسلامية . أو أنها على الأقل ليست متعارضة مع رأى النظرية المدرسية فى الإسلام(٣) .

ولابد من الإشارة بهذا الصدد إلى أن الغزالى يورد فى بعض كتبه ، والمتأخرة منها خاصة ، ما قد يشتم منه ميل إلى القول بمادية النفس بمعنى أنها جسم لطيف ، وقد ورد مثل هذه الأقوال فى الإحياء ، والدرة الفاخرة ، ومعراج السالكين .وكان ورودها فى الإحياء والدرة أثناء حديثه عن الموت .

وسنعرض لهذه الأقوال بإيجاز لنرى إلى أى حد يمكن أن تشكل شبهة حول القول بروحانية النفس .

١ — **فى الإحياء** : يقول : « فألم النزع يهجم على نفس الروح ، ويستغرق جميع أجزائه ، فإن المجذوب المنزوع من كل عرق من العروق ، وعصب من الأعصاب ، وجزء من الأجزاء ، ومفصل من المفاصل ، ومن أصل كل شعرة ، وبشرة من الفرق إلى القدم » (٤) .

---

(١) المشكاة ٣٣ والمعارج ١٢٢

(٢) A. Madkour : Op. Cit., p. 164.

(٣) اللدنية ، ص ٦

(٤) الإحياء ٤ : ٤٤٦

وقد يشعر هذا النص بأن للنفس مكاناً تحل فيه وهو البدن وهذا يتعارض مع القول بروحانيتها .

ويكرر هذا المعنى بعد أسطر حين يبين كيف تجذب الروح حتى تبلغ الحلقوم (١) إذ يروى أن إبراهيم عليه السلام لما مات قال الله تعالى : كيف وجدت الموت يا خليلي؟ قال: كسفود جعل فى جوف رطب ثم جذب(٢) . ويعتمد على حديث منكر يقول فيه الرسول لعائشة « يا عائشة إن نفس المؤمن تخرج بالرشح ونفس الكافر تخرج من شدقيه كنفس الحمار »(٣) . ويشرح ذلك بأن المؤمن إذا احتضر أتته الملائكة بحريرة فيها مسك فتسل روحه كما تسل الشعرة من العجين . . . وأن الكافر إذا احتضر أتته الملائكة بمسح فيه جمرة فتنتزع روحه انتزاعاً شديداً (٤) .

وله فى الإحياء أيضاً ما يشبه قول الأشاعرة ، بأن العقل جوهر فرد أو جزء لا يتجزأ . وذلك أنه بعد أن يتحدث عن وضع الميت فى القبر يشير إلى أن العقل لا يتغير بالموت ، وإنما يتغير البدن والأعضاء ، فيكون الميت « عاقلا مدركاً عالماً بالآلام واللذات كما كان لا يتغير من عقله شيء ، وليس العقل مدرك هذه الأعضاء بل هو شيء باطن ليس له طول ولا عرض ... ولو تناثرت أعضاء الإنسان كلها ولم يبق إلا الجزء الذى لا يتجزأ ولا ينقسم ، لكان الإنسان العاقل بكماله قائماً باقياً . وهو كذلك بعد الموت » (٥) .

٢ ــ **فى الدرة الفاخرة**: ذكر فيها ما يشبه ذلك حين شرح الآية « **وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم** » (الأعراف : ١٧٢) التى تعرضنا لها سابقاً فقال : « فإذا دنت الدينونة فحينئذ ينزل عليها أربعة من الملائكة ملك يجذب النفس من قدمها اليمنى وملك يجذبها من قدمها اليسرى ، .... والنفس تنسل

(١) الإحياء ٤ : ٤٤٦

(٢) الإحياء ٤ : ٤٤٧

(٣) الإحياء ٤ : ٤٥٧

(٤) الإحياء ٤ : ٤٨٤

(٥) المرجع السابق .

إنسلال القطرة من السقاء والفاجر تنسل روحه كالسفود من الصوف المبلول » (١) . « وتتجمع النفس قبل أن تبلغ الحلقوم فى الصدر فيمتنع النطق » (٢) .

ثم يبين أن النفوس السعيدة يتناولها بعد القبض ملكان حسنا الوجوه فيلفانها فى حريرة من حرير الجنة وهى على قدر النحلة . بينما يتناول نفس الفاجر زبانية قباح الوجوه يلفانها بمسوح من شعر فيستحيل شخصاً إنسانياً على قدر الجرادة (٣) .

« وتعود النفس إلى الميت بعد القبض فتقعد عند رأسه حتى يغسل . . . وحين يدرج فى أكفانه تلتصق بالصدر من خارج » (٤)

« وحين ترى الملكين فى القبر تولى هاربة فتدخل فى منخر الميت فيحيا من الصدر ، ولا يقدر على حراك ولكنه يسمع وينظر »(٥) .

« وحين ينتهى سؤال القبر فإن النفس تكون فى حواصل طير خضر ، وكذلك أرواح الشهداء (٦) .

كل هذه الأمثلة قد تشير إلى أنه يعطى النفس نوعاً من الجسمية الخاصة .

٣ – **فى معراج السالكين** : وله فيه أيضاً ما يشبه ما ذكره فى الإحياء والدرة الفاخرة . من ذلك قوله « وإنما نبهنا على ذلك تنبيهاً على أن للنفس شبه عنصر تكون به يناسب لطافتها ، فإذا تمت الروح الحيوانى أوجد الله نفساً جوهراً لطيفاً روحانياً عالماً بالقوة ، فى طبائعه أن يعلم الأمور ، ويتصل بباريه فينبث بهذا الجسم »(٧) .

---

(١) الدرة الفاخرة ، تحقيق جوتيه ص ٤
(٢) المرجع السابق ص ١٠ (٣) المرجع السابق ص ١٧ .
(٤) الدرة الفاخرة ٢٠ – ٢١ (٥) المرجع السابق ٢٣ .
(٦) المرجع السابق ٣٣ ، الرسالة اللدنية ٩
(٧) معارج السالكين ٣٠ – ٣١

ومن ذلك قوله مبيناً معنى الجوهر الروحانى ، « ولا يجب أن ينكر المنكر ذلك وهو يشاهد شعاع الشمس وروحانيته وبساطته . . . . وجوهر الشعاع بالإضافة إلى جوهر النفس كثيف »(١) فكأن جوهر النفس قريب من شعاع جوهر الشمس وهو عرض أو مادة .

ومنه قوله « وجوهر النفس يناسب جوهر الملائكة ، وكل جنس فلا يلائم إلا جنسه ، والملائكة أجسام نورانية عند أهل الحديث والأثر وهى نور شريف محض (٢) . والنفس كما يشير فى المعراج لا يجوز أن ترى ، ولم يقل يستحيل أن ترى .

وقد أشار الدكتور محمود قاسم إلى مثل هذا الشك فقال : وكأن الغزالى فى المعراج يشبه فيثاغورس الذى كان يرى أن النفس وإن كانت من جنس مخالف للبدن فإنها تتركب من جزئيات لطيفة لا تقع تحت الحس وقد هبطت هذه الجزئيات من الشمس فتطرقت إلى الأجسام فكانت سبب الحياة والحركة فيها (٣) .

ورأينا أن ما يورده الغزالى من أدلة على روحانية النفس ، وما يكرره دائماً من أنها جوهر روحانى ، وأنها من عالم الأمر ، لا يدع مجالاً للشك فى قوله بروحانيتها .

بقى علينا أن نحدد موقفنا من هذه الأقوال .

هل ننكر نسبتها للغزالى ؟ أو نفسرها تفسيراً يتفق مع نظريته فى روحانية النفس .

أما عن الاحتمال الأول فإنه غير وارد ، لأن تلك الأقوال ترد فى كتب صحيحة النسبة له (٤) .

---

(١) المرجع السابق نفس الصفحة .   (٢) المرجع السابق ص ٦٨

(٣) محمود قاسم : فى النفس والعقل عند فلاسفة الإغريق والإسلام ص ٣٤

(٤) انظر كتابنا سيرة الغزالى ، الملحق والمقدمة .

وأما تفسير هذه الأقوال بما يناسب نظريته فى طبيعة النفس ؛ فالحقيقة أن هذه الأقوال ترد غالباً فى معرض حديثه عن الموت ، مما يدل على أن المقصود منها النفس بمعنى الحياة ؛ أو بمعنى الروح الحيوانى ، الذى صرح أكثر من مرة أنه يفنى بفناء الجسد كما يفسد الجسد بفساده .

وهى غير النفس ذات الجوهر الروحانى كما ذكرنا .

أدلة الغزالى على روحانية النفس

بالإضافة إلى البراهين على وجود النفس والتى يمكن أن يعتبر بعضها دليلا على روحانيتها ، فإن الغزالى يشرح هذا الموضوع مرة أخرى ، حين يتكلم عن طبيعة النفس ، ويورد عدداً من الأدلة التى تؤكد رأيه فى طبيعة النفس الروحانية ، ويبدو لنا من استعراض هذه البراهين أن الغزالى يقلد ابن سينا فى أكثرها ، مع ميله فى كتبه المتأخرة إلى البراهين الحدسية والشرعية ، ومما يجب ملاحظته أن البراهين العقلية لا ترد عند الغزالى إلا فى كتب خاصة بطبقة معينة من الناس .

وأهم هذه البراهين هى :

١ - **النفس محل المعقولات :** ويعتمد هذا البرهان على نظرية أفلاطون فى أن النفس تتلقى المثل عن عالم المثل .

ويفصل الغزالى هذا البرهان بقوله « إننا نتلقى المعقولات وندرك الأشياء التى تدخل فى الحس والخيال ، والمعقول متحد ، فلو حل فى منقسم لانقسم المتحد ، وهذا محال .

ويفترض الغزالى حلول المعقولات فى جسم ، ويرى أن فى هذا الفرض حالتين :

(أ) أن يكون هذا الجسم غير منقسم .

(ب) أن يكون منقسما .

ويبطل عنده أن يكون محل المعقولات من الجسم شيئاً غير منقسم ، كما يبطل أن يكون محله جسما منقسما إلى أجزاء متشابهة أو غير متشابهة ، وبذلك يبطل أن يكون محل المعقولات جسما على العموم(١) .

---

(١) لتفصيل هذه النقطة انظر معارج القدس ص٢٥ ومابعدها . ونحن حينما نستعمل كلمة محل فإنما ذلك لأن الغزالى يستعملها وإن كانت قد تثير شبهة حول مادية النفس :

ويمكن أن يحلل هذا البرهان إلى القضايا القياسية التالية :

١ — مقدمة كبرى «كل ماحل فى جسم منقسم ، وكان مرتبطاً بهفهو منقسم بانقسامه » .

٢ — مقدمة صغرى : النفس التى نتوهمها حالة فى الجسم تتعقل الكليات البسيطة فهى إذن بسيطة وغير منقسمة(١) .

٣ — النتيجة : وهى أن النفس ليست حالة فى الجسم .

وكان الفارابى قد أشار إلى مثل هذا البرهان فى رسالة « فى إثبات المفارقات »(٢) وجعله البرهان الأول فقال : « إنها تدرك المعقولات ، والمعقولات معان مجردة عما سواها كالبياض والسواد . ولو حصلت فى الجسم لكانيحصل لها مقاديروأشكالوأوضاع وخرجت عن كونها معقولة». كما أن ابن سينا ذكره فى أكثر من موضع حتى أن الغزالى كثيراً ما يستعمل نفس ألفاظ ابن سينا ، مما يدل ؛ على أن هذا البرهان انتقل إلى باقى فلاسفة الإسلام(٣) .

والعجيب أن الغزالى مع اعتماده على هذا البرهان فإنه يوجه إليه نقداً قوياً فى التهافت فيقول : « إذا ثبت بحسب المقدمة الكبرى أن كل حال فى جسم فهو منقسم بانقسامه لم يثبت العكس ، أعنى كل ماليس بمنقسم فليس حالا فى جسم (٤) . إذ ما الذى يمنع الأخذ برأى المتكلمين القائلين بالجوهر الفرد الذى لاينقسم فيكون العلم حالا به، وإذاكان هنالك صعوبة فى تصور كيفية حلول العلوم فى هذه الذرة ، فكذلك هنالك صعوبة فى تصور كيف تكون النفسأكثر أهلية لذلك إذا كانت جرهراًفرداً غيرمنقسم»(٥).

---

(١) وعند الغزالى يصبح العاقل والمعقول فى حالة التعقل شيئاً واحداً .

(٢) الفارابى : رسالة فى إثبات المفارقات ص ٧

(٣) النجاة ٢٨٥ إلى ٢٧٧ وأحوال النفس: المقدمة ٣٣ ، الطوسى: رسالة بقاء النفس بعد فناء البدن : شرح الزنجانى ١٣٤٢ هـ . ص٣٣ — ٤٠ والرازى : المحصل١٦٣

(٤) عبده الحلو : ابن رشد ٥٣ — ٥٤ .

(٥) كارادوفو : الغزالى ٧٢ — ٧٣ والتهافت ص ٥٤٧ وما بعدها

وإننا لنتساءل بمناسبة حديثنا عن براهين الغزالى على روحانيّتها لماذا ينتقد الغزالى آراء الفلاسفة وبراهينهم حول هذا الموضوع أو غيره ، بينما يقول بهذه الآراء والبراهين فى كتب أخرى ؟

يقف الباحثون أمام هذه الظاهرة على طرفين :

١ — منهم من قال إن الغزالى لم يكن جاداً فى النقد(١) .

٢ — ومنهم من يقول على العكس من ذلك أى أن أسباب مناهضة الغزالى للفلاسفة جدية ، وأنها تعود إلى أمور عدة أهمها : تمسك أبى حامد بالنص القرآنى ، « **قل الروح من أمر ربى** » وعدوله عن التأويل قدر المستطاع ، وإتجاه الغزالى الصوفى الذى يجعله ينهج طريقاً معاكساً للفلسفة فى هذه الناحية ، على اعتبار أن مسألة النفس عند الصوفية ليست أمراً عقلياً بل هى حقائق حدسية تنكشف بطريق الإلهام ، بالإضافة إلى سبب آخر يمكن استخلاصه من فلسفة الغزالى ، التى تقوم على محاربة السببية الحسية ، فالمعرفة عنده ليست موضوعية بل ذاتية ويتفق فى ذلك مع « كنط » الذى يقول « ليس لنا من الأشياء إلا ظواهرها أما الجواهر فتبقى مجهولة إلى الأبد ، ولما كانت النفس جوهراً فإن من يدعى معرفتها يجعلها عرضاً وهو يسىء إلى حقيقتها أكثر مما يحسن »(٢) .

غير أننا نلاحظ أن الغزالى لم يكن يتحرج كثيراً من الحديث عن الروح ، وقد كان يعرض لها وخاصة فى كتبه المضنون بها على غير أهلها مع ميل شديد فى كتبه الأخيرة إلى ترك الحديث عن البراهين على روحانية النفس العقلية ، مشيراً إلى مايتعلق بالشرح من براهين .

أما بالنسبة لما يقوله أصحاب الرأى الثانى من إتجاه الغزالى الصوفى فإن قولهم هذا قدينطبق على المرحلة الأخيرة من حياته وليس على المرحلة الأولى.

---

(١) A. Madkour : Op. Cit., p. 163.

(٢) عبده الحلو ، المرجع السابق ٥٠ — ٥١

وهكذا فإننا ننظر إلى نقد الغزالى للفلاسفة فى التهافت خاصة ، على أنه أقاويل جدلية ، أراد فيها أن يظهر قوته أمام الفلاسفة لاسيما وأنه كان مغرماً فى أول حياته بعرض حججه والتباهى بها كما يشير إلى ذلك رجال الطبقات(١).

وهدف الغزالى الأساسى من مناقشة الفلاسفة هو مجرد إثباته أن الاعتماد على العقل وحده غير مجد فى مثل هذه المواضيع ، بالإضافة إلى أنه يفصل بين طبقتين من الذين يخاطبهم كما أشرنا إلى ذلك فى المقدمة فيسمح لأولاهما بأن تطلع على الحقيقة كلها ، بينما لايقدم للأخرى إلا ما يتناسب مع مداركها وأفهامها(٢) .

٢ — **قوة التجريد** : « القوة العقلية ذات تجرد المعقولات عن الكم المحدود والأين والوضع سائر عوارض الجسم فيجب أن ننظر فى ذات هذه الصورة المجردة .

وتجردها إما أن يكون بسبب المأخوذ عنه أو بسبب الآخذ ، والأول باطل ؛ لأن هذه الصورة إنما أخذت عن الأشخاص الموصوفة بالمقادير المختلفة والأوضاع المعينة ، فتجردها بسبب الآخذ لها وهو القوة العقلية المسماة بالنفس »(٣) .

وقد أشار ابن سينا إلى مثل هذا البرهان فى المقالة السادسة من الشفاء ، أما ابن القيم فقد رد على هذا البرهان بالتساؤل عن المراد بالصورة العقلية المجردة ، هل المراد بها أن العلوم حصلت فى ذات العالم ، أو أن العلم بها حصل فى ذات العالم ، وأجاب على ذلك بأن الأول ظاهر الإحالة ، والثانى حق ، إلا أنه لايفيد هذا البرهان ، لأن الأمر الكلى المشترك بين الأشخاص هو الإنسانية لا العلم بها ، والإنسانية لا وجود لها فى الخارج كله ، والوجود فى الخارج للمعينات فقط ، والعلم تاريخ المعلوم ، فكما أن المعلوم معين

---

(١) عبد الكريم العثمان : سيرة الغزالى ص ٤٤

(٢) الغزالى : جواهر القرآن ص ٢١

(٣) المعارج ٢٨ — ٢٩ ، ومعالم أصول الدين : للرازى ١١٨

فالعلم به معين ولكنه صورة منطبقة على أفراد كثيرين فليس فى الذهن ولا فى الخارج صورة غير منقسمة البتة ، فالصورة الكلية التى يثبتونها ويزعمون أنها حالة فى النفس . صورة شخصية ، فهب أن هذه الصورة حالة فى جوهر ليس بجسم فإنها غير مجردة عن العوارض(١) .

٣ – **إدراك الذات بلا واسطة** : ويتلخص هذا البرهان بما يلى :

(ا) النفس تدرك ذاتها وليس ذلك للجسم .

(ب) وهى تدرك ذاتها وغيرها بدون آلة .

(جـ) كما أنها تدرك أنها تدرك .

أو بمعنى آخر أن النفس تَعرف وتُعرف ، وتَعرف أنها تعرف ، والمعرفة ليست من خواص الأجسام ، والمادة لاتدرك .

ويفسر الغزالى ذلك بأنه لوكانت النفس تعقل بآلة جسدانية لكان يجب أن لاتعقل ذاتها لأنه ليس بينها وبين ذاتها آلة ، كما يجب أن لاتعقل الآلة إذ ليس بينها وبين آلتها آلة ، وأن لاتعقل أنها عقلت لأنه ليس بينها وبين العقل آلة .

« وأيضاً لايخلو إما أن يكون تعقلها آلتها لوجود ذات صورة آلتها ، وإما لوجود أخرى مخالفة لها وهى صورة فيها وفى آلتها ، أو لوجود صورة أخرى غير صورة آلتها تلك فيها » .

وينتقد الغزالى هذه الاحتمالات كلها ويبقى لديه احتمال واحد وهو أن الذات إنما تدرك بلا آلة وهى غير مادية .

وقد أشار الفارابى إلى هذا البرهان بقوله : لو أن النفس تشعر بذاتها ولوكانت موجودة فى آلة لكانت لاتدرك ذاتها من دون أن تدرك معها آلتها فكانت بينها وبين آلتها آلة وتسلسل إلى مالا نهاية(٢) .

---

(١) ابن القيم ، المرجع السابق ٢٠٥

(٢) الفارابى ، المرجع السابق ص ٧

كما أن ابن سينا يورد مثل هذا البرهان فى أكثر من موضع(١) .

والحقيقة أن هذا البرهان استهدف قديماً وحديثاً لعديد من الانتقادات. وقد رد عليه الغزالى نفسه فى التهافت بقوله : « إن النفس لا تتعدد بإدراك نفسها لنفسها ، فمن الحواس ما قد يدرك ذاته كحاسة البصر التى تدرك ذاتها بواسطة المرآة ، وإدراك النفس لذاتها بدون واسطة ،فإن هذا الفرق لا يثبت روحانية النفس ؛ إذ أن الفرق بين حاسة البصر مثلا وحاسة السمع يبقى دائماً أكبر من الفرق بين الحواس والعقل ، فلماذا نقول إن الأولى جسدية والثانية روحانية »(٢) .

ثم لم لا يكون العقل حاسة مستثناة من بين الحواس الأخرى فى كونها إذا عقلت بآلة فإنها لا تعقل نفسها ، كالتمساح بين الحيوانات « حين نقول كل حيوان يحرك فكه الأسفل بينما هو يحرك الأعلى » فكذلك تعميمنا أن كل حاسة لابد أن تعقل بآلة هو من هذا النوع (٣) .

ويصف ابن رشد هذا البرهان : بأنه فى غاية السفسطة لأن كل إدراك ظاهر يكون بين طرفين . . فاعل ومنفعل ، ويستحيل على الحس بطبيعته أن يكون فاعلا ومنفعلا فى نفس الوقت وبذات النسبة ، فكل مركب لا يعقل ذاته لأن ذاته يكون غير الذى به يعقل ، لأنه إنما يعقل بجزء من ذاته، ولأن العقل هو المعقول فلو عقل المركب ذاته لعاد بسيطاً(٤) .

ويرد ابن القيم على هذا البرهان بما لا يختلف عن رد « كنط » الذى يرى أننا « لا ندرك النفس مباشرة ، أى ليس لنا إدراك موضوعه ذات

---

(١) النجاة ٢٧٩ وأحوال النفس ٣٣ ورسالة فى النفس وبقائها ٩٠ — ٩٢

(٢) التهافت ص ٥٤٦ ومابعدها طبعة بويج . إن تمثيل الغزالى للنفس بحاسة البصر التى تدرك ذاتها بواسطة المرآة يبقى المشكلة قائمة لأن إدراك البصر لذاتها يكون بآلة مادية.

(٣) الغزالى : المرجع السابق .

(٤) ابن رشد : تهافت التهافت ص ٥٤٦ وما بعدها .

النفس ، ولكن كل إدراك فهو واقع على موضوع ومصحوب الشعور بالذات»(١) .

ويبني ابن القيم رده على أن برهان الفلاسفة يقوم على أصل فاسد ، (وهو أن الإدراك حصول صورة مساوية للمدرك فى القوة المدركة) ويقول « إنه لو سلم ذلك الأصل لم يفد كثيراً ؛ فإن حصول تلك الصورة يكون شرطاً لحصول الإدراك لا أن الإدراك عين حصول تلك الصورة. فلم لا يقال القوة العقلية حالة فى جسم مخصوص . ثم إن القوة الناطقة قد تحصل لها حالة إضافية تسمى بالشعور والإدراك فحينئذ تصير القوة العاقلة مدركة لتلك الآلة ، وقد لا توجد تلك الحالة الإضافية فتصير غافلة عنها ، وإذا كان هذا ممكناً سقطت الشبهة أصلا » (٢) .

٤ – **استحالة تعليل صلة النفس بالبدن لو كانت جسما** : وملخص هذا البرهان « أنه لو كانت النفس جسما فلا يخلو إما أن تكون حالة فى البدن ، أو خارجة عنه .

فإن كانت خارجة عن البدن فكيف تؤثر فيه ، وكيف تتصرف فى المعارف العقلية .

وإن كانت حالة فى البدن فلا يخلو إما أن تكون حالة بجميع البدن أو بعضه فإن كانت حالة بجميع البدن فإنه ينبغى إذا قطع منه طرف أن تنتقص وتنطوى من عضو إلى عضو ، فتارة تمتد بامتداد الأعضاء ، وتارة تتقلص بذبول الأعضاء وهذا كله محال عند من له غريزة صحيحة وفطرة مستقيمة طاهرة عن شوائب الخيال . وإن كانت حالة فى بعض البدن فذلك البعض إما منقسم بالفعل أو بالعرض ، فينبغى أن تنقسم النفس إلى أن تنتهى إلى أقل شىء» ويتابع الغزالى هذا البيان بما يشبه برهانه بأن النفس محل المعقولات(٣) .

---

(١) يوسف كرم : الفلسفة الحديثة ٢٢٧

(٢) ابن القيم : المرجع السابق . (٣) الغزالى : المرجع السابق ص ٢٣

ويرد ابن القيم على هذا البرهان « بأن النفس جسم لطيف ، وأن تداخل الأجساد يكون محالا بين الأجسام الكثيفة ، أما تداخل جسم لطيف فى جسم كثيف فهذا ممكن ، ويدل على ذلك تداخل الماء فى العود . ودخول النار فى الحديد . ودخول الروح فى البدن ، ألطف من دخول الماء فى الثّرى ، والدهن فى البدن »(١) .

وانتقاد ابن القيم هذا ليس بعيداً عن انتقاد ابن حزم ، الذى يفترض أن صلة النفس بالبدن لا تخرج عن أن تكون واحدة من ثلاثة وجوه :

(ا) أن تكون النفس مجللة لجميع البدن من خارج كالثوب .

(ب) أو أن تكون متخللة بجميعه من الداخل كالماء فى المدرة .

(ج) أو أن تكون فى مكان واحد من الجسد وهو القلب أو الدماغ وتكون قواها منبثة فى سائر الجسد .

« وأى هذه الوجوه كان فتحريكها لما تريد تحريكه من الجسد يكون مع إرادتها لذلك بلازمان . كإدراك البصر . وإذا قطعت العصبية لم ينقطع ماكان من جسم النفس مخللا لذلك العضو إن كانت متخللة بجميع الجسد من الداخل ، أو مجللة له من خارج ، بل تفارق العضو كما يفارق الهواء الإناء الذى ملىء بالماء . وإذا كانت فى الجسد فى مكان واحد فلا يضرها العضو المقطوع ، بل يكون فعلها كفعل المغناطيس فى الحديد »(٢) .

وظاهر أن كلام ابن القيم وابن حزم إنما يرد على النفس بمعنى الحياة أو على الروح الحيوانى ، كما يسميه الغزالى .

٥ — **عدم تبعية النفس للبدن** : فى ضعفه أو نموه أو نقصه أو ضموره أو انحلاله فهى لا تتأثر بشدة الإدراكات . « واستمرار العمل إذا كان يؤثر فى البدن والقوى الداركة ، فإن القوة العقلية على العكس من ذلك تزداد قوة من إدامتها للتعقل ، وتصورها للأمر الأقوى يكسبها قوة وسهولة قبول ما هو أضعف .

---

(١) ابن القيم ٣٢٤ (٢) ابن حزم : الفصل ٥ : ٧٨

وإذا كان البـــدن يضعف بعد الأربعين فإن النفس ليست كذلك ، ولو كانت منطبعة فيه لوجب أن تضعف بضعفه » .

وأما ما يلاحظ من أن النفس قد لا تعقل شيئاً مع مرض البدن ، فيرجع ذلك إلى أن فعل النفس نوعان « نوع بالقياس إلى البدن وهو السياسة ، ونوع بالقياس إلى ذاته وهو التعقل ، وهما متعاندان . وإذا اشتغلت النفس بأحدهما تنصرف عن الآخر . وهـــذا ما يحصل أثناء المرض ، بل وأثناء تعدد المعقولات والأفعال النفسية ، إذ تنصرف النفس حينذاك إلى فعل دون الآخر (١) .

وينقل الغزالى هذا البرهان حرفياً عن ابن سينا(٢) بينما يرد عليه فى التهافت بأنه لا يثبت شيئاً ، وإنما هو مجرد ملاحظة حول الطريق الذى يسلكه العقل أثناء عمله .

ويرد القائلون بأن النفس جسم لطيف ، على هذا البرهان بردود مختلفة يبدو بعضها قوياً ، منها :

(١) الرد على فكرة ضعف الجسم بالشيخوخة والمرض بينما لا تتأثر النفس بهما ، بأن ذلك قد يكون لأن القدر البدنى المطلوب لصحة العقل قليل ، ويكفيه ما هو موجود أثناء مرض الإنسان وضعف الشيوخة . كما قد يكون من طبيعة الأعضاء اللازمة للعقل أنها تتأخر حتى يطرأ عليها الفساد. وقد يكون ذلك لكون مزاج الشيخ أوفق للقوة العقلية .

ثم أن جميع القوى تضعف فى حالة الشيخوخة ، وما دام الأمر كذلك فإن الاعتدال واقع . ثم أن كثرة تجارب الشيخ تعوض عمايفقده من ضعف بسبب شيخوخته ، يضاف إلى ذلك أن كثيرين من الشيوخ قد يقعون فى الخرف . بل إن هذا هو الأغلب ولذلك لا يبدو التلازم دائماً بين قوة البدن وقوة النفس ، ولا بين ضعفه وضعفها » ولو سلم مثل

---

(١) الغزالى : المعارج ٣٥ — ٣٧

(٢) النجاة ٢٧٩ ، وأحوال النفس ٩٢ — ٩٤

هذا التلازم فإن هذا لا يدل على كون النفس جوهراً مجرداً لا هى داخل العالم ولا هى خارجة عنه لأنها إذا كانت جسما صافياً مشرقاً سماوياً مخالفاً للأجسام الأرضية ، لم تقبل الانحلال والذبول كما تقبله الأجسام الأرضية ؛ فلا يلزم من حصول الانحلال فى البدن حصول مثله فى جوهر النفس أيضاً(١)

(٢) الرد على فكرة ضعف القوى الجسمانية لكثرة الأفعال ، وأنها لا تقوى على القوى بعد الضعيف ، بأن القوة الخيالية جسمانية ومع ذلك فإنها تتخيل الأشياء العظيمة ، مع تخيلها للأشياء الصغيرة الحقيرة ، وكذلك فكما أن الأبصار القوية القاهرة تمنع إبصار الأشياء الضعيفة « فكذلك المعقولات العظيمة تمنع المعقولات الضعيفة ، فالاستغراق فى معرفة جلال الله يمنع الفكر من بحث ثبوت الجوهر الفرد » (٢) .

٦ — **ثبات النفس وتغير البدن** : وهذا البرهان يعتمد على برهان الاستمرار وهو أحد الأدلة على وجود النفس . ويتلخص فى أن الجسم يتغير ، ومع ذلك فقولنا هذا الإنسان يدل عليه هو نفسه الذى لم يتبدل ومعنى ذلك أن وراءه حقيقة لا تتغير هى النفس(٣) . وهى ذات جوهر مغاير للجسد .

ومع أن هذا البرهان من أقوى براهين ابن سينا ، إلا أن الغزالى يرى فى تهافته أنه قائم على اختبار ناقص ، لأنه من الممكن بقاء بعض الخلايا فى الجهاز العصبى حتى الموت ، ويكون الشعور بالأنية ناتجاً عن ذلك الاستمرار المادى .

ويوافق ابن رشد على نقد الغزالى هذا لأنه كما نعلم ذو نزعة مادية ، ولأن إثبات هذا البرهان سيؤدى به إلى الاعتراف بخلود النفس الذى له فيه كلام غامض كما سنرى .

---

(١) ابن القيم ، المرجع السابق ٣١٠ — ٣١٢

(٢) المرجع السابق ٣١٣ (٣) المعارج ٣٤

٧ — **البراهين الأخلاقية أو القائمة على الشرع** : وهى تشبه البراهين التى أوردها للدلالة على وجود النفس . وتتخلص فيما يلى :

(ا) جميع خطابات الشرع والعقوبات الواردة فيد تدل على أن النفس جوهر فإن الألم وإن حل فى البدن فلأجل النفس ثم للنفس عذاب آخر(١) .

(ب) الله يضيف الروح إلى أمره ، وهو أجل من أن يضيف إلى نفسه جسما أو عرضاً لخستهما وتغيرهما وسرعة زوالها وفسادهما(٢) .

(ج) ثم إن أدلة الغزالى على بقاء النفس بعد الموت يمكن أن تعتبر أدلة على جوهريتها .

❊❊❊

وأخيراً فإن الجدل سيبقى مستمراً بين أنصار المذهبين الروحى والمادى، ولئن اختلف أسلوب المناقشة وطريق الجدال فما يزال الأمر فى جوهره قائماً ، وما يزال أنصار المذهب الروحى باقين ، وإن كانوا قد عدلوا عن فكرة الجوهرية ، فاعتبروا أن النفس مجرد قوة أو نشاط ذاتى ، وأن العالم الإنسانى ليس إلا مجموعة قوى ، والتفكير واحد منها ، وليس هو المظهر الوحيد لأعمال الذهن ، بل إن لها صوراً أخرى تتأثر بالظروف العضوية وتنميها البيئة والتجربة .

ويتطور البحث من كونه قائماً على أساس النظر إلى مادية النفس أو تجوهرها إلى المناقشة فى الصلة بين الجسم والنفس ، ويبقى دائماً قول القدماء أن الظواهر النفسية لا يمكن أن توضع على أساس علم الحياة وحده ، إذ ليست الحياة العقلية مجرد إنعكاس للحياة الجسمية . وإنما للذهن كيفما كانت حقيقته عمل إيجابى إلى جانب ما يؤديه الدماغ والحواس من وظائف(٣) .

❊❊❊

---

(١) المعارج ٢٠ — ٢١ (٢) الرسالة اللدنية ٩ و ٢٥

(٣) د . مدكور : فى الفلسفة الاسلامية ص ٢٤٥ والعقاد، الفلسفة القرآنية ص١١٥ وما بعدها .

الفصل السادس

النفس والجسد

النفس والجسد

لقد رأينا حتى الآن أن كلا من النفس والجسد يختلفان عن بعضهما كل الاختلاف فى الطبيعة والواقع والمصير .

ولكن أليس بينهما أية علاقة ؟ ألا يتأثر أحدهما بالآخر ؟

لقد شغلت هذه المشكلة وما تزال تشغل أذهان الفلاسفة ، وخاصة أولئك الذين يميزون بين جوهر النفس وجوهر الجسم .

ومع أن علم النفس لا يهتم بماهيات الأمور كأى علم من العلوم ، إلا أن آثار هذه المشكلة ما تزال تشغل علماء النفس ولكن بأسلوب جديد ، هو تحديد العلاقة ، والتأثير المتبادل ، بين الظواهر الفزيولوجية والظواهر النفسية بدلا من الحديث عن الصلة بين النفس والجسم كجوهرين مختلفين .

ونحب أن نشير إلى أننا لن نطيل فى تفصيل هذا الموضوع لأن جزءاً منه يدخل فى موضوع الوظائف النفسية . والنشاط الإنسانى ، وهذا ما يدعونا إلى أن نكتفى بإلمامة سريعة به فى هذا الفصل .

وقد كان على الغزالى أن يختار بين ثلاثة مذاهب :

١ — مذهب أرسطو الذى يقول بالصلة الجوهرية « الذاتية » بين النفس والجسم ، لأنهما يكونان سوياً جوهراً واحداً هو الإنسان ولم يأخذ بهذا الرأى إلا قلة من المسلمين .

٢ — مذهب أفلاطون الذى ينادى بالصلة العرضية بينهما لأن كلا منهما جوهر مستقل عن الآخر ، وقد تابع هذا المذهب أكثر فلاسفة الإسلام .

٣ — مذهب الرواقيين الذين يقولون بالتداخل بين الجوهرين ، وقد كان له أنصار من المتكلمين ، وأصحاب الحديث والأثر(١) .

---

(١) لقد سبق أن فصلنا الحديث عن تعريف النفس وطبيعتها .

إن قلة قليلة من فلاسفة الإسلام أخذت بمذهب أرسطو كما ذكرنا لأنه يؤدى غالباً إلى إنكار خلود النفس ، فالنفس عنده لأنها صورة البدن لاتوجد بدونه ، وإنما هى ضرب من الكمال لما هو بالقوة مستعد لقبول صور معينة . وليس ثمة مايدعو إلى البحث عما إذا كانت النفس والبدن شيئاً واحداً كما لايبحث ذلك فيما يتعلق بالشمع والأثر الذى ينطبع فيه والحياة صفة ذاتية موجودة فى الجسم بالقوة ، على هيئة استعداد كامن ، لاتفعل النفس شيئاً إلا أن تخرج به من القوة إلى الفعل .

ويتابع أرسطو فى مفهومه هذا تلميذه المخلص ابن رشد .

* * *

وقد كان أكثر فلاسفة الإسلام على القول بالعلاقة العرضية بين النفس والبدن متابعين فى ذلك أفلاطون كما ذكرنا ، فجوهر النفس عنده مغاير فى طبيعته لجوهر البدن ، لأنه روحى مجرد هبط من عالم المثل ، إما لذنب وعجز أو لإدراك الجزئيات واستفادة ماليس بذاته(١) .

وتبدو النفس على ذلك غريبة عن البدن ، وسجينة فيه ، وهى تحاول أبداً العودة إلى جوهرها مرة أخرى بالتخلص من عبودية الجسد . والتطهر من أدرانه(٢) . وفكرة التطهر فى أساسها مستفادة من النحلة الأورفية والفيثاغورية(٣) .

وقد حاول الفارابى أن يوفق كعادته بين رأيى أفلاطون وأرسطو ، فكانت النفس عنده كما رأينا صورة للجسم من جهة ، وجوهراً غير جسمى من جهة أخرى ، ولكنه لم يستطع التخلص تماماً من أثر أرسطو ، إذ بقى

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل ٣ : ٢

(٢) رسالة النفس : للكندى ، الكتاب أكتوبر ١٩٤٢ تحقيق د . الأهوانى

(٣) رسل: تاريخ الفلسفة الغربية ترجمة د . زكى نجيب محمود ، النفس: لأرسطو ترجمة د . الأهوانى . ص ٤٩

للنفس أن تفعل بآلة جسدانية(١) وبقي الجسد يشكل موضوع النفس ، والموضوع الأول فيه هو الروح الحيواني الكائن في القلب(٢) .

وتبدو هذه الصلة بينهما فيما يقوله من أنه لولا القلب لما حصلت التغذية ، ولماكان نزوع إلى السماء ، ولولا الحواس ماحصلت الإحساسات . وحتى أن النفس ذاتها لو لم يوجد الجسد متهيئاً لقبولها ، لما وجدت والجسد أشبه بمدينة ذات نظام يقوم على كل قسم منه رئيس خاضع للرئيس الأعلى(٣) .

***

وحل هذا الموضوع عند الغزالي يقوم على أساس التمييز بين معنيي النفس :

المعنى المادى أو الروح الحيواني : وهو أداة جسدية لاشك فيها تعمل كوسط لابد منه سواء أثناء عمل القوة المحركة أو القوة المدركة ؛ فكما أن البواعث لاتتم إلا بواسطة هذه الروح كذلك فإنه يقوم بنفس هذا الدور أثناء الإدراك الحسي .

والمعنى الروحي : أى النفس الناطقة بقوتيها العالمة والعاملة .

ولكن كيف تكون العلاقة بين النفس كلطيفة مجردة ، وبين الروح الحيواني وقوى الجسد المختلفة ؟

يعترف الغزالي بالصعوبة الكامنة في إدراك العلاقة بين هذين الجوهرين بقوله : « وقد تحيرت أكثر عقول الخلق في إدراك هذه العلاقة ، فإن علاقة القطب الجسماني بالروحاني تضاهي تعلق الأعراض بالأجسام ، والأوصاف بالموصوفات ، أو تعلق مستعمل الآلة بالآلة ، أو تعلق المتمكن بالأداة(٤)» .

ويعتبر الغزالي هذا الموضوع من علم المكاشفة والإلهام لامن علم المعاملة والاستدلال(٥) .

---

(١) الفارابي : عيون المسائل من الثمرة ص ٦٣

(٢) المرجع السابق .

(٣) الجر والفاخوري : تاريخ الفلسفة العربية ٢ : ١٢٧

(٤) الإحياء ٣ : ٣ (٥) الإحياء ٣ : ٣

وسبب هذه الصعوبة فى نظره أن طبيعة كل من النفس والجسد مغايرة لطبيعة الآخر كما ذكرنا ، فأحدهما جوهر روحانى مفارق من عالم الملكوت، بينما الآخر من عالم الملك والخلق والفساد والتحلل . فكيف تتم العلاقة بين هذين الجوهرين وما هو مدى تأثير كل منهما على الآخر .

ويظهر واضحاً لديه أن البدن ليس محلا للروح أو النفس ، لأن الجوهر لا يحل فى محل ، ولايسكن فى مكان . وإنما يبدو البدن آلة للروح ، وأداة للقلب ، ومركباً للنفس . ولا تتصل النفس بأى جزء من أجزائه ، ولا به جملة بل تقبل على البدن كجوهر يستعين به البدن(١) .

وأول موضوع لهذه النفس هو القلب الجسدى « وقد يكنى عن هذه النفس بالقلب الذى فى الصدر لأن بين تلك اللطيفة وجسم القلب علاقة خاصة بها ، وإن كانت متعلقة بسائر البدن ، ومستغلة له ، ولكنها تتعلق به بواسطة القلب وكأنه محلها ومملكتها وعالمها ومطيتها(٢) .

والنفس تدبر البدن وتتصرف فيه ومثلها فيه كمثل ملك فى مدينته ومملكته. فإن البدن مملكة النفس وعالمها ومستقرها ومدينتها ، وجوارحها وقواها بمنزلة الصناع والعملة ، والقوة العقلية المفكرة له كالمشير الناصح...(٣)

وبالتدبير والتصرف تحكم النفس العلاقة بين العالم الإلهى والعالم الإنسانى ؛ لأنها جوهر له نسبة وقياس إلى جنبتين ، جنبة تحته وجنبة فوقه ، وله بحسب كل منهما قوة .

فبالقوة العاملة التى هى من جهة البدن تبدو النفس مبدأ محركا لجسم الإنسان تسوسه وتدبره وتقوم بين هذه القوة وبين القوة الحيوانية النزوعية مظاهر شبه ، إذ يحدث للإنسان بواسطتها هيئات تخصه فيتهيأ بها لسرعة الانفعال ، كما تقوم بينها وبين القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة علاقة ، لأن النفس تستعمل هذه القوة فى استنباط التدابير فى الأمور الكامنة

---

(١) الرسالة اللدنية ص ٢٦ (٢) الإحياء ٣ : ٤
(٣) الإحياء ٣ : ٦

والفاسدة والصناعات الإنسانية . ومن اتصال القوة العاملة بالقوة العاملة تتولد الآراء الذائعة المشهورة .

أما الجنبة الأخرى من النفس فتتمثل بالقوة العاملة التى تتجه نحو المبادىء والمثل . فتنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة ، وتفيد بها العقل العملى .

ويقترب الغزالى فى هذا الموضوع من ابن سينا ، كما أن الأثر الأفلاطونى والإسكندرانى واضح فيه .

إلا أن الغزالى يبدو أكثر وضوحاً من غيره من الفلاسفة فى تصوير حاجة النفس إلى البدن ، وتتمثل هذه الحاجة عنده فى ضرورة المطية والزاد للمسافر ، فالنفس مركب البدن ، ولذلك بدا وجوده ضرورياً ، لأن العبد لن يصل إلى الله سبحانه مالم يسكن البدن ، ويجاور الدنيا ، فالمنزل الأدنى لابد من أن يقطع للوصول إلى المنزل الأقصى ، والدنيا مزرعة الآخرة ، وهى منزل من منازل الهدى ، وإنما سميت دنيا لأنها أدنى المنزلتين(١) .

وهكذا فإننا لانجد عند الغزالى تلك النظرة التشاؤمية التى تغلب على أفلاطون والمدرسة الإسكندرانية ، حين تجعل علاقة النفس بالبدن أمراً موجباً لألم النفس وعذابها وشعورها بالغربة والسجن ، وذلك لأن الغزالى لايغالى فى احتقار مادة الإنسان الجسدية ، كما يفعل ذلك بعض الفلاسفة .

ونتيجة لذلك يبدو لنا أن التأثير متبادل بين النفس والجسد ، وإن لم تتضح الطريقة التى يتم بها هذا التأثير ، وقد أشار إلى هذا التأثير بالقول بوجود علاقة معنوية بين القلب بالمعنى الروحى والقلب بالمعنى الجسدى .

هذا التأثير المتبادل الذى يلح عليه الغزالى إنما يعتمد أساساً على أن الإسلام لايفصل فى داخل الإنسان بين الجسم والعقل والروح ، ولا يفصل فى واقع الحياة بين هذه الطاقات ، بل يأخذها بفطرتها السوية ممتزجة مترابطة ويرسم لها دستورها على هذا الأساس... الروح والعقل والجسم كلها كيان واحد ممتزج مترابط اسمه الإنسان ، وكلها تعمل ممتزجة مترابطة فى واقع الحياة .

---

(١) الإحياء ٣ : ٥

وكتاب الإحياء ملىء بالأمثلة الواقعية لصلة النفس بالبدن ، مع اختلاف فى درجات سيطرة كل منهما على الآخر بسبب الوظيفة التى يؤديها كل منهما فى حياة الدنيا والآخرة .

***

ولو أننا نظرنا إلى هذا الموضوع فى ضوء الدراسات الحديثة ، وفى ميدان الفلسفة بصورة خاصة ، لوجدنا أن البحث فيه يقترب إلى حد كبير من الدراسات الإسلامية واليونانية والشرقية .

ويمكن أن نلخص المذاهب الحالية لفهم كنه العلاقة بين النفس والجسد بثلاث اتجاهات :

١ ــ مذهب الوحدة : وبمقتضى هذا المذهب ترجع الظواهر المختلفة، العقلية والمادية إلى أصل واحد هو المادة فى نظر البعض : (ديمقريطس والرواقيين) والروح فى نظر البعض الآخر : (أفلوطين والنحل الشرقية) .

٢ ــ مذهب الإثنينية : ترجع الظواهر فيه إلى أصلين مختلفين هماالعقل من ناحية والمادة من ناحية أخرى (أفلاطون وأكثر فلاسفة الإسلام) .

٣ ــ مذهب المحايدة : الذين لايؤمنون بأى من المذهبين ، ويدخل تحت هذا المذهب مدرستان :

مدرسة المثالية المطلقة وعميدها بركلى ، وخلاصة رأيها أنه لا يمكن القطع بوجود العالم المادى لأننا لاندرك كل ماندركه بالعقل ويستوى فى ذلك العالم المادى والعقلى فهم لاينكرون العالم المادى ولايقطعون بوجوده .

ومدرسة اللاأدرية التى تقطع باستحالة المعرفة أى استحالة التأكد من وجود العالم المادى والروحى (١) .

***

---

(١) ينظر مخطوط سانتيلانا مصور جامعة القاهرة .

الفصل السابع

النفس ..

بين البقاء .. والفناء

لمحة تاريخية

لعبت فكرة خلود النفس – ومازال تلعب – دوراً كبيراً فى تاريخ الإنسانية وكان أثرها بالغاً على سلوك الفرد والجماعات . لقد عرفتها الأديان السماوية جميعاً لاعتمادها على فكرة البعث والجزاء ، كما أشارت إليها نحل قديمة وحديثة وفلسفات كثيرة .

وقد ظن الكثيرون بعد تقدم العلم أن من الواجب خضوع مثل هذا البحث للطريقة العلمية الموضوعية ، لكن الواقع أن العلم لابد له من تخير بعض وجوه معينة من الحقيقة ليجعلها موضوعاً لدراسته مستبعداً ماعداها من الوجوه ، ومن التحكم البحت أن يدعى العلم أن مايخبره من وجوه الحقيقة هى الوحيدة التى ينبغى دراستها فللإنسان بلا شك ناحية تتعلق بالمكان ، ولكنها ليست كل شىء إذ أن لديه أموراً أخرى كتقدير القيم ، والبحث عن الحقيقة المجردة ، وهذه أمور يستبعدها العلم من دراسته لأن فهمها قد يقتضى مقولات غير مقولات العلم(١) .

ويمكننا أن نقول مع « باسكال » بأنه لايظل عديم المبالاة بالنسبة لهذا الموضوع إلا من فقد كل شعور ، وأن أفعالنا وأفكارنا تتخذ سبلا مختلفة حسب الاعتقاد بوجود أو انعدام الخبرات الأبدية المرجوة(٢) .

أما « برغسون » فمع أنه يرى أن الخلود لايدخل تحت موضوع العلم والتجربة ، لأن كل تجربة تتناول مدة محدودة من الزمن ، ولأن الدين حين يتحدث عن الخلود إنما يعتمد على الوحى المنزل ، إلا أنه يشير إلى أننا نستطيع أن نقرر تجريبياً بأن البقاء إلى زمن ما ممكن بل محتمل ، ثم ندع

(١) محمد اقبال : التجديد الدينى فى الإسلام ١٣٠ – ١٣١

(٢) باسكال خاطرة ١٩٢ من الفلسفة الحديثة ، يوسف كرم ٩٢

لغير الفلسفة، أن تقطع بأن هذا الزمن محدود أو غير محدود . والمسألة الفلسفية المتعلقة بالخلود يمكن أن تحل إذا اقتصرنا فيها على هذه الأجزاء ، إن الشعور يضفو على عمل الدماغ ، أو بمعنى آخر إن الحياة النفسية تزيد على العمل الدماغي ، وبالتالي لاصلة له بالنفس إذا مات الجسم ، وعلى من ينكر ذلك أن يثبت(١) .

وإذا ألقينا نظرة سريعة على تاريخ فكرة الخلود فإننا نرى بأن المصريين القدماء كانوا على رأس القائلين بالخلود ، إذ أن هذه الفكرة كانت أبرز مافى العقيدة المصرية القديمة(٢) . وكان اعتقادهم واضحاً بالحياة الأخرى وبالحساب ، ودليل الثواب والعقاب الذى اصطنعه أفلاطون مقتبس من براهينهم على خلود النفس ، فالحياة لاتكفى لتمام الثواب والعقاب ، لذلك فإما أن تكون هنالك حياة أخرى وخلود ، أولا تكون عدالة(٣) .

وقد كان الاعتقاد بالخلود والتناسخ أهم ماتقوم عليه النحلة الهندية ، التى تعتقد بأن الإنسان إذا مات أو قتل اجتمع دم الدماغ أو أجزاء معينة منه فانتصب طيراً هامة فيرجع إلى رأس الغبر(٤) .

وقد تأثر فلاسفة الإسلام فى موضوع الخلود بأفلاطون ومن تابعه من اليونانيين ، لاتفاق ذلك مع عقيدة الإســلام وأضافوا إلى براهينهم براهين أفلاطون .

ولم يتفق المسلمون مع أرسطو فى هذا الموضوع فقد كان غامضاً فيه ، لأن النفس عنده ليست إلا صورة الجسد ، وهى شأن كل صورة لاتستطيع الوجود خارجاً عن مادتها ، ويمكن أن نرجح بالنسبة لأرسطو مايلى :

١ — كل ماسوى العقل فى النفس الإنسانية فاسد على الأرجح ، « أما إذا تساءلنا هل يبقى شيء بعد فساد المركب فالأمر فى حاجة إلى بحث ،

---

(١) برغسون : الطاقة الروحية ٥١

(٢) د . الفاخورى والجر : تاريخ الفلسفة العربية ١ : ١٩

(٣) محمد غلاب : الفلسفة الشرقية ص ٥٨

(٤) الملل والنحل ٣ : ٢٢١

ولا شيء يمنع ذلك بالنسبة إلى بعض الموجودات كالنفس مثلا . وليست النفس كلها بالعقل وحده لأن بقاء النفس كلها على الأرجح مستحيل »(١).
وقد أشار إلى أن العقل جنس آخر من النفوس ، وهو وحده قابل لمفارقة باقى أجزاء النفس مفارقة الخالد للفاسد .

٢ — فى النفس عقلان ؛ أحدهما فعال والآخر منفعل ، الأول خالد لا ريب ، والثانى فاسد على الأرجح . وهذا هو الاستثناء الوحيد من الفساد على الرغم من تناقض شراح أرسطو وغموضهم .

***

انقسم فلاسفة الإسلام بالنسبة لهذا الموضوع :

(١) فمنهم من قال بخلود النفس ، كالكندى وابن سينا والغزالى

(٢) ومنهم من كان فى موقفه شيء من الغموض ، ومنهم الفارابى وابن رشد .

وكان سبب تناقض الفارابى فى هذا الموضوع حرصه الشديد على محاولة التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ، لذلك اختلف مؤرخو الفلسفة بين كونه مثبت لخلود النفس ، أو قائل بفنائها ، فهو تارة يورد مايؤيد خلود النفس، وتارة يبدو كأنه يقول بالعكس .

ففى آراء فى أهل المدينة الفاضلة(٢) وفى السياسات المدنية(٣) يشير إلى ضرورة المواظبة على أعمال الخير ، حتى تصير النفس غير محتاجة إلى مادة ، وبالتالى لا تتلف بتلفها .

ولكنه فى مواضع أخرى ينفى بقاء النفوس، إلا تلك التى وصلت إلى درجة العقل المستفاد(٤) ، كما يؤكد خلود بعض الأنفس فى الشقاء ، وهى

---

(١) أرسطو فى النفس ، بحث العقل الفعال

(٢) آراء فى أهل المدينة الفاضلة ص ٩٤

(٣) السياسات المدنية ص ٩٤

(٤) محمد لطفى جمعة : تاريخ فلاسفة الإسلام ص ٢٤

نفوس أهل المدينة الفاسقة (١) ثم يعود لينفى خلود هذه الأنفس فى مكان آخر على أساس « أن أصحابها ، كالبهائم والسباع والأفاعى ، وأنفسهم تبقى هيولانية إذا بطلت المادة بطلت هى »(٢) .

ولذلك فإننا نذهب مع القائلين بأن الفارابى يتابع الرواقيين فى بقاء النفوس الصالحة(٣) .

غير أن النفوس السعيدة لا تخلد منفردة ، وإنما تتحد بعد المفارقة فى نفس كلية واحدة وتصبح جزءاً من العقل الفعال فى ملكوت السماء(٤) .

وهكذا لم يستطع الفارابى التحرر من آراء أرسطو فى أن المادة سبب الاختلاف بين الأفراد ، فقال بفناء النفوس الفردية ، ولكنه حاول التخفيف من هذا الرأى المعارض لجوهر العقيدة الإسلامية فأضاف إليه آراء أفلاطونية ورواقية واسكندرانية (٥) .

وقد لاحظ الأقدمون تناقض الفارابى ، فصرح ابن طفيل أن الفارابى يقول فى كتاب الملة الفاضلة : أن النفوس الشريرة تبقى فى آلام لا نهاية لها ، ثم يصرح فى السياسة بأنها منحلة وصائرة إلى العدم وأنه لا بقاء إلا للنفوس الكاملة(٦) .

ونستطيع أن نلخص رأى الفارابى فى بقاء النفس فى ، أن النفوس ، عنده على مراتب ثلاث :

---

(١) آراء فى أهل المدينة الفاضلة ص ١٠١

(٢) المرجع السابق ص ١٠٠ والسياسات ص ٥٣

(٣) فلتزر : الفلسفة الإسلامية ص ٦٠ والنفس ترجمة : قسطا بن لوقا تحقيق د بدوى ص ١٦٢

(٤) محمد لطفى جمعة ، المرجع السابق وفلتزر ، المرجع السابق ، والعقاد : الشيخ الرئيس ص ٧٥

(٥) الفارابى : التعليقات طبعة حيدرآباد ص ١٤

(٦) ابن طفيل : حى بن يقظان طبعة ١ ص ٧

١ – نفوس عرفت السعادة ، وعملت على بلوغها ، فهى خالدة فيها ، وإذا فارقت أجسادها اتحدت ، وكلما جاءها فوج جديد من جنسها اتحد معها.

٢ – ونفوس عرفت السعادة ، وأعرضت عنها ، فهى خالدة فى الشقاء وتشقى كلما انضم إليها فئة من جنسها .

٣ – نفوس غير كاملة ، لم تعرف السعادة ، ولم تبلغ درجة العقل المستفاد ، فظلت فى حاجة إلى المادة والجسم وتفنى بفنائه(١) .

أما ابن رشد فقد بدا غامضاً كالفارابى وأرسطو ، وحاول أن يخرج بالموضوع عن دائرة المباحث العقلية ، على اعتبار أنه أحد المواضيع التى يفيد فيها النقل لا العقل ، لذلك فإنه لا يتحدث فى هذا الموضوع برأيه ، وإنما ينسب ما يقوله إلى أصحاب الشرائع الذين اتفقوا فى رأيه « على أن النفس باقية وأن لها سعادة وشقاء وأن كل هذا مما لا دخل فيه للعقل وإنما بينه الشرع » (٢) .

وميز ابن رشد كاستاذه أرسطو بين العقل الهيولانى والعقل الفعال ، وكان له بالنسبة للعقل الهيولانى نظريتان : فى الأولى يقول بفساده لأن كل حادث فاسد ، والهيولانية فاسدة لأنها حادثة ، ولا صحة بزعمه لما يقوله ابن سينا فى اعتبار الهيولانى أزلياً(٣) . ويقول فى الثانية بأزليته(٤) . لكن ابن رشد لا يتقيد بالمدلول اللفظى للعقل الهيولانى ، ولعله أراد بالهيولانى الأزلى ، العقل فى النوع الإنسانى ، الذى يبقى وإن زال الأفراد وذلك تأثراً بمذهب ثامسطيوس (٥) .

---

(١) لمقارنة رأى الفارابى مع مادبى اليونان ينظر رسل المرجع السابق ١ : ٣٩٢ ، وريفو المرجع السابق ١٨٩ – ١٩٢

(٢) ابن رشد : مناهج الأدلة تحقيق د . محمود قاسم ٢٣٩

(٣) تلخيص النفس : لابن رشد تحقيق د . الأهوانى ٨٥ – ٨١

(٤) المرجع السابق ٨٤ – ٨٥

(٥) د . محمود قاسم : فى النفس والعقل ص ٩٠

وبسبب هذا الغموض اختلف الباحثون بالنسبة لابن رشد .

فمنهم من قال إنه ينكر خلود النفس . ومن هؤلاء « دوبور » الذى أشار إلى أن الخلود عند ابن رشد خرافة ، لأن النفس صورة الجسد ولا بقاء لها بعده(١) ، ومنهم « مونك» وقد بنى رأيه على تحليل صلة العقل الهيولانى بالعقل الفعال ، ومنهم أيضاً رينان الذى يعتمد على ما يشبه رأى مونك ، أى على قول ابن رشد بالملكات الدنيا والعليا ، وأن العليا وحدها هى الباقية(٢) ويلاحظ حيدرمات أن أقل ما يقال بالنسبة لابن رشد ، أنه لم يتشدد فى الحديث عن الخلود كما فعل باقى مفكرى الإسلام(٣) .

ولكن البعض يرى أن ابن رشد لا ينكر خلود النفس ، ويؤيدون رأيهم بحديث ابن رشد عن المعاد فى مناهج الأدلة ، وينقدون رأى رينان ومونك فى زعمهما أن ابن رشد أنكر الخلود فى التهافت(٤) .

ونضيف بأننا نلاحظ أن ابن رشد لم يؤيد ابن سينا فى دليل الاستمرار لإثبات وجود النفس ، وبذلك حافظ على موقفه الغامض ، كما أنه رفض نظرية وحدة النفس السينوية ، وفصل بين العقل الهيولانى والعقل الفعال على أساس اختلاف طبيعتهما ، كما أنه خالفه فى القول بتعدد النفوس فى حالة الخلود (٥) ، لأنه يشك فى خلود النفس فى الأفراد ، وإن اعتقد بخلود العقل الفعال الذى هو خارج عن كل فرد من أفراد الناس(٦) .

أما ابن سينا فإنه لم يتردد فى القول بخلود النفس ، فمع أن النفس صورة للجسد إلا أنها لا تفسد بفساده ، وإنما تعتبر كمالا له من نوع خاص،

---

(١) دوبور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، Munck : Melanges pp. 384, 455.
(٢) رينان : ابن رشد ص ١٦٤
(٣) حيدرمات : مجالى الإسلام ص ٢٣٥
(٤) تهافت التهافت ٥٤٦ وما بعدها ، د . قاسم : المرجع السابق ١٦٥ — ١٦٧
(٥) عبده الحلو : ابن رشد ص ٥٧ ؛ لطفى جمعة : المرجع السابق ١٩٦
(٦) الفاخورى والجر : المرجع السابق ٢ : ٢٣٢

وتبقى متكثرة بعد مفارقة البدن « لأن الأنفس قد وجد كل منها ذاتاً منفردة باختلاف مادتها التى كانت فيها ، وباختلاف أزمنة حدوثها ، واختلاف هيئاتها التى بحسب أبدانها المختلفة ، لا محالة بأحوالها(١) . وقد رد على شبهة عودة النفوس إلى النفس الكلية متحدة فيها معارضاً بذلك الفارابى(٢) يقول « ونحن نعلم أن النفس ليست واحدة فى الأبدان كلها ولو كانت واحدة وكثيرة بالإضافة لكانت عالمة فيها كلها ، أو جاهلة فيها كلها(٣) .

وقد خالف ابن سينا كلا من الفارابى وأرسطو حين اعتبر النفس من طبيعة واحدة لا تختلف بالنوع ، فإذا ما انتقلت من المرتبة الهيولانية إلى مرتبة العقل المستفاد فإنها لا تفقد ماهيتها ، وبالتالى فإن النفس خالدة بحسب نوعها . وأشار إلى ذلك بقوله « إنها – أى النفس – لو أصبحت شيئاً آخر بحصول المعقولات لما ظلت هى ، فإنها المحل القابل للمعقولات وأخص خواصها العقل ، والمعقولات صور الأشياء التى تنقلها والتى تظل مختلفة عنها » (٤) .

ومع وجود بعض الاختلافات البسيطة فى البرهنة على خلود النفس ، فإن أكثر فلاسفة الإسلام وأصحاب الحديث والمتكلمين يؤمنون ببقاء النفس إما فى الشقاء وإما فى السعادة(٥) .

وكان الغزالى من هؤلاء ، وقد هاجم بشدة الفلاسفة الطبيعيين الذين

---

(١) النجاة لابن سينا طبعة الكردى ١٣٣١ هـ ص ٣٠٢ ويلاحظ هنا بعض التناقض مع برهان ابن سينا على حدوث النفس بأنها لا تتأثر بالمادة أو الجسم .

(٢) وليس صحيحاً ما ظنه الغزالى أن ابن سينا قد قال بهذا الرأى .

(٣) الشفاء ١ : ٣٥٣ والنجاة ٢٩٤ – ٢٩٨ ورسالة فى معرفة النفس الناطقة: تحقيق د . الفندى ١٠ – ١١

(٤) الجر والفاخورى المرجع السابق ٢ : ١٨٥

(٥) المنهاج السديد شرح جوهرة التوحيد: الحلبى واللقانى ط ١ ص٩٢ والفصل: لابن حزم ٥ : ٨٨

قالوا بأن القوة العاقلة من الإنسان تابعة لمزاجـــه ، وأنها تبطل ببطلانه فتنعدم(١) .

والروح والقلب عنده من الجواهر التى لا تقبل الفساد ، ولا تضمحل، ولا تموت بل تفارق الصورة ، وتنتظر العودة إلى البدن يوم القيامة كما ورد فى الشرع (٢) .

والموت فى نظره ليس موت النفس كما ظن الملحدون فأنكروا الحشر والنشر وعاقبة الخير والشر (٣) وإنما هو تغير حال الروح أما هى ذاتها فباقية بعد مفارقة الجسد وإنما تنقطع بالموت عن تصرفها به لأنه يخرج عن طاعتها (٤) .

والنفوس الفردية كلها باقية لا تنحل فى نفس كلية واحدة ، وليس بقاء النفس من نوع بقائها عند الفارابى ، وإنما هو يتابع ابن سينا فى بقاء النفوس الفردية .

***

براهين الغزالى على خلود النفس

قبل أن نبدأ فى شرح أدلة الغزالى على خلود النفس ، نلاحظ أنه يأخذ أكثر براهين الفلاسفة ، بينما ينقضها فى كتاب التهافت وقد أشرنا إلى هذا الموضوع أكثر من مرة سابقاً .

---

(١) الفلاسفة الطبيعيون هنا هم تلاميذ أرسطو وليس الطبيعيون القدماء .

(٢) اللدنية ٣ والإحياء ٤ : ٢٧٨ (٣) الإحياء ٤ : ٤٧٧

(٤) المرجع السابق : اللدنية ص ١٠

لقد تأثر الغزالى ببراهين أفلاطون وابن سينا(١)، وأضاف إليها البراهين الشرعية ، ورغب بإبعاد هذا الموضوع عن أنظار العامة .

---

(١) براهين أفلاطون يمكن أن تتلخص بما يلى :

(ا) برهان الحياة والحركة وهو أهم هذه البراهين (الأهوانى : أفلاطون و ٩٤ فيدر) فالنفس غير متحركة بذاتها على عكس مايقوله أرسطو والحركة قديمة عند أفلاطون؛

(ب) تعاقب الأضداد ويتلخص بأن كل الأشياء لهـا أضداد وهى تتولد من أضدادها ولمـا كانت الحياة والموت ضدين تحتم أن يولد كل منهما الآخر (رسل المرجع السابق ١ : ٢٢٧ وفيدون ١٩٥)

(ج) برهان بساطة النفس ويعتمد على انتساب النفس لعالم المثل مقابل عالم الحس والتغير الذى يتكون منه الجسد وهى بسيطة كالمثل لا تركيب فيها وما هو بسيط فى ظنه ليس له بداية ولا نهاية ولا يطرأ عليه تغير (رسل ١ : ٢٣٥ وفيدون ٢١٤) ؛

(د) المعرفة تذكر ولذلك فإن النفس لابد وأن تكون قد عاشت قبل ميلادها فى عالم آخر؛

(هـ) المشابهة مع عالم المثل لأننا ما دمنا نفهم المعقولات ــ المثل ــ فلابد أن يكون إدراكها بآلة أزلية خالدة مثلها (الجر والفاخورى ١ : ٧٦) .

(و) البراهين الأخلاقية وتتمثل فى شوق النفس إلى السعادة وهذا الشوق هو من جوهرها لأن رغباتنا لا تتحقق فى هذه الحياة فلابد أن تكون ثمة حياة أخرى ومن هذه البراهين فكرة الثواب والعقاب

أما براهين ابن سينا فهى : (ا) برهان انفصال النفس عن الجسم وهو يقوم على طبيعة الاختلاف بين جوهريهما ولذلك فإن فساد أحدهما لا يستدعى فساد الآخر .

(ب) بساطة النفس وروحانيتها وهذا البرهان يشبه برهان أفلاطون كما ذكرنا ويعتمد على جوهرية النفس وروحانيتها وعلى كونها لا تقبل تناقضاً .

(ج) برهان المشابهة ويشبه مثيله عند أفلاطون لأنها من طبيعة تتصل بعالم الأمر، وخلودها يعتمد على مشابهتها لهذا العالم .

(د) برهان الأحلام ، فالإنسان إذا نام بطلت عنه الحواس والإدركات ، وصار ملقى كالميت ، ولكنه مع ذلك يرى الأشياء ويسمعها ، بل يدرك اليقين فى المنامات الصادقة وهذا برهان قاطع على أن النفس غير محتاجة إلى البدن ، وبالتالى لا تفسد بفساده؛

وتتلخص براهينه بالأدلة التالية :

١ — **انفصال النفس عن الجسم** ، فكل شيء يفسد بفساد شيء آخر فهو متعلق به نوعاً من التعلق ، وكل متعلق بشيء آخر نوعاً من التعلق فإما أن يكون تعلقه به تعلق المكافىء فى الوجود ، أو تعلق المتأخر عنه فى الوجود ، أو تعلق المتقدم عليه فى الوجود الذى هو قبله فى الذات لا فى الزمان .

(ا) فإن كان تعلق النفس بالبدن تعلق المكافىء فى الوجود ،وذلك أمر ذاتى له لا عرضى ، فكل واحد منهما مضاف الذات إلى صاحبه فليست النفس والبدن جوهراً ولكنهما جوهران .

وإن كان ذلك أمراً عارضاً لا ذاتياً ، فإن فسد أحدهما بطل الآخر من الإضافة ولم تفسد الذات بفساده .

(ب) وإن كان تعلقه به تعلق المتأخر عنه فى الوجود ، فالبدن علة للنفس بينما الأمر ليس كذلك لأن العلل أربع :

علة فاعلة أو معطية للوجود ، والجسم ليس كذلك بالنسبة للنفس ، لأنه بما هو جسم لا يفعل شيئاً وإنما يفعل بقواه ، وإن كان يفعل ذلك بذاته لا بقواه ، لكان كل جسم يفعل ذلك الفعل ، ثم القوى الجسمانية كلها إما أعراض وإما صور مادية ، ومحال أن تفيد الأعراض أو الصور القائمة بالمواد وجود ذات قائمة بنفسها ، إلا فى مادة ، أو وجود جوهر مطلق .

وعلة قابلة ، أى بسبيل التركيب للبدن كالعناصر للأبدان ، أو سبيل البساطة كالنحاس للصنم ، والبدن ليس كذلك بالنسبة للنفس لأنها ليست منطبعة فيه بوجه من الوجوه ، إذ البدن متصور بصورة النفس لا بحسب البساطة ولا على سبيل التركيب .

بقى أن تكون العلاقة علاقة علة صورية أو كمالية ،والبدن ليس كذلك علاقة للنفس بل الأولى أن يكون العكس .

(جـ) وإن كان تعلقه به تعلق المتقدم فى الوجود ، فيستحيل أن يتعلق وجود النفس بالبدن وقد تقدمه فى الزمان أو فى الذات .

وينتهى الغزالى من ذلك إلى نفس النتيجة التى انتهى إليها ابن سينا بقوله : « وبقى أن لايكون تعلق النفس فى الوجود بالبدن بل تعلقها فى الوجود بالجود الإلهى ، بواسطة المبادىء الأخر التى لا تستحيل ولا تبطل »(١) .

ويلاحظ أن هذا البرهان هو نفس برهان ابن سينا(٢) .

٢ — **عدم قابلية النفس للعدم** : وذلك لأن الشيء لا يوصف بالعدم مالم نقل إنه قابل للعدم ، وإذا كانت النفس قابلة للعدم فلا تخلو : إما أن يكون ذلك فى طبيعتها ويكون العدم ذاتياً لها ، وإما أن تنعدم لاختلال شرط فى وجودها ، وإما أن يكون عدمها لإرادة باريها أن تنعدم .

وبطل أن يكون العدم من صفات ذاتها إذ أن ذلك يؤدى إلى أن لا تبقى زمانين وهو محال ، وبطـــل أن يقال هى باقية بشرط إذ قدمنا أن القائم بنفسه لا يفتقر إلى شرط ، وبطل أن يقال إنها تعدم لإرادة باريها فإن إرادة باريها لا تعلم إلا من جهة الرسل عليهم السلام وقد أخبرت الرسل أنها لا تعدم(٣) .

٣ — **برهان البساطة** : ويعتمد على أن النفس بسيطة مفارقة وما كان كذلك فلا يجوز أن يكون فيه قوة الفساد ، ولا أن يكون فيه قبل الفساد فعل أن يبقى لأن ذلك لا يكون إلا فى الأجسام المركبة(٤) . ويشبه هذا الدليل برهان ابن سينا فى أحوال النفس(٥) ولا يرى كنط فى هذا البرهان دليلا على خلود النفس ، لأن الجوهر الذى لا يقبل الانقسام قد يتلاشى

---

(١) معارج القدس ١٢٨ — ١٣١

(٢) النجاة ٣٥٢ — ٣٥٣ ، الشفاء : مقالة ٥ فصل ٤ ، وأحوال النفس ٩٩—١٥٣

(٣) معراج السالكين ص ٣٧ (٤) معارج القدس ١٣١

(٥) مقدمة الأهوانى لأحوال النفس ص ٣٦

إلى العدم شيئاً فشيئاً كما تتلاشى صفة أو كيفية قوية أو قد ينقطع عن الوجود بغتة(١) .

٤ ـ **طبيعة النفس الروحانية** : ويتعلق هذا الدليل بالبرهان السابق فالنفس من عالم الأمر ، وتمت إليه بصلة ، وليست علاقتها بالبدن إلا علاقة تدبير وتصرف ويشبه هذا الدليل برهان المشابهة عند ابن سينا(٢) .

٥ ـ **دليل الأحلام** : وقد أشار الغزالى أكثر من مرة إلى أن النفس تفارق الجسد أثناء النوم ، وأنها تتصل بالعالم العلوى ، وتتلقى ما يتجلى فيها من الأنوار والرؤى الصادقة . وهذا يدل على أن النفس لا حاجة لها بالبدن ، ولا علاقة لها به علاقة ذاتية . وقد أشرنا إلى هذا البرهان أثناء حديثنا عن الصلة العرضية بين النفس والجسم ، كما سنشير إليه فى بحث الإلهام من الإدراك العقلى .

٦ ـ **البراهين الشرعية والعقلية** : وتقوم على مجموعة من الآيات والأحاديث ويظهر تأكيد الغزالى على هذه الأدلة فى كتبه الأخيرة خاصة ، ومن الأمثلة على ذلك « **ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتاً ، بل أحياء** » (آل عمران ، ١٦٩) « **ولا تقولوا لمن يقتل فى سبيل الله أموات بل أحياء** » (البقرة : ١٥٤) ولما قتل صناديد قريش يوم بدر ناداهم الرسول : يا فلان . . يا فلان . . فقيل : يارسول الله أتناديهم وهم أموات؟ فقال : والذى نفسى بيده إنهم لأسمع لهذا الكلام منكم إلا أنهم لا يقدرون على الجواب » .

ويضيف إلى ذلك قوله : إنه قد رسخ فى عقائد جميع أهل الملة أن نداء رسول الله لمن يكون باقياً لا لمن يكون فانياً والنفس هى الباقية(٣) .

---

(١) إقبال : المرجع السابق ٢١٦

(٢) فى النفس الناطقة ص ١٠ وأحوال النفس ١٨٦ .

(٣) الإحياء ٤ : ٤٧٩ .

هذا ويمكن إضافة الاعتقاد بالبعث والثواب والعقاب ، إلى هذه الأدلة ويشبه هذا البرهان البراهين الأخلاقية عند أفلاطون .

***

وهكذا يتبين لنا مقدار ما أخذ الغزالى فى خلود النفس ، وفى أبحاث ماهية النفس عامة عن الفلاسفة ، كما يتضح لنا مقدار التوفيق والتأليف الذى قام به ، وقيمة محاولاته لإبعاد مثل هذه المواضيع عن العامة وقصرها على القلة المختارة من المثقفين .

***

البـــاب الثانى

أحوال النفس ••
بين السلوك والعاطفة والدين

مقـدمة عن نشاط النفس

الوقائع النفســية وتصنيفها

قلنا إن النشاط النفسى عند الغزالى من موضوعات علم المعاملة ولذلك أفرد له كتاباً خاصاً هو الإحياء ، مع الكتب الأخرى التى تلخصه أو تفصل بعض المواضيع فيه .

وقد حذونا حذو الغزالى فى ذلك فأفردنا هذا الباب لأفعال النفس وسنحاول — بقدر الإمكان — أن نتقيد أثناء دراستنا بعدم الخروج من نطاق نشاط النفس إلى ماهيتها ، إلا بقدر ماتقتضيه ضرورة البحث من إعطاء صورة شاملة ومتكاملة عن الموضوع .

***

لانستطيع الادعاء بأن الغزالى قال بالنشاط النفسى كما نفهمه الآن تماماً من هذا التعبير ، فقد بقى متأثراً بنظرية القوى النفسية التى كان عليها أغلب القدماء ، ولكنه يبدو أكثر ميلا إلى التخلى عنها إلى مايشبه مانفهمه من الوظائف النفسية حين نستعملها كعناوين صالحة لتصنيف الظواهر النفسية المختلفة ، حيث يدخل كل نوع من الظواهر تحت عنوان معين .

وقد بدا واضحاً أن الغزالى تحرر كثيراً من ضغط هذه النظرية فى كتاب الإحياء ، وأخذ يميل إلى دراسة الظواهر أو الحالات النفسية منفردة . كما أنه لم يتقيد كثيراً بأن يقرر لكل حادثة قوة نفسية تبعث على حدوثها على صورة معينة ، وأصبحت نظرته إلى النفس البشرية على أساس تحليلى ، أو على أنها مجموعة من الظواهر النفسية . ويتبين لنا ذلك من أكثر بحوث الإحياء كالغضب والشهوة والخوف والتفكير ... الخ .

إلا أن الأساس النظرى للقوى بقى ملازماً لمفهوم النفس عنده ويتلخص بأن وظائف النفس تنقسم إلى :

١ – وظائف يشترك فيها الحيوان والنبات كالتغذى والنمو والتوليد .

٢ – وظائف يشترك فيها الحيوانات دون النبات مثل الإحساس والتخيل والحركة الإرادية .

٣ – وظائف تخص الإنسان نفسه وهى وظائف العقل .

ووراء كل وظيفة من هذه الوظائف قوة خاصة تسمى نفساً ، وهى على الترتيب : النباتية والحيوانية والإنسانية .

أما القوى النباتية فهى الغاذية والمنمية والمولدة .

وأما القوى الحيوانية فهى المدركة والمحركة .

والمدركة إما مدركة من خارج وهى الحواس الخمس ؛ وإما مدركة من باطن وهى الحواس الباطنة ، الحس المشترك والمصورة والمتخيلة والوهم والذاكرة .

أما المحركة فهى إما باعثة ،تشمل القوة النزوعية والشوقية ، وإما فاعلة وهى القوة التى تنبعث فى العضلات لتحدث الحركة .

أما القوى الإنسانية فهى :

عاملة وتبدو كمبدأ لتحريك بدن الإنسان إلى الأفعال الجزئية الخاصة بالروية تحت إشراف العقل النظرى ، ومنها تكون الأخلاق .

أو عاملة مهمتها إدراك الصور الكلية المجردة عن المادة وهى على مراتب متعددة .

ونلاحظ على هذا التصنيف ما لاحظه الدكتور نجاتى على ابن سينا من أنه :

(ا) يعتبر الوظائف البيولوجية وظائف نفسية مجارياً أكثر القدماء .

(ب) يقول بالقوى النفسية التى هى مصدر للوظائف وهذا ما كان عليه القدماء أيضاً(١) .

***

---

(١) د . عثمان نجاتى : الإدراك الحسى عند ابن سينا ص ٢٧ – ٢٨ .

ولكننا أشرنا إلى أن الغزالى كان أكثر تحرراً من ضغط هذه النظرية فى كتبه المتأخرة حتى أنه لايشير فيها إلى القوى بقدر مايتحدث عما يسميه جنود القلب ، ويبدو النشاط النفسى حينذاك صادراً عن وحدة متعارنة لاتتفكك.

ونستطيع أن نقول إنه فى كتاب الإحياء أخذ ينظر إلى الفعالية النفسية على أنها مجموعة من الوقائع وقد صنفها على هذا الأساس .

وتصنيف الغزالى للوقائع النفسية سابق على التصنيف الذى قام فى أوروبا فى القرن الثامن عشر على أساس التمييز بين :

١ — الحياة العقلية .

٢ — النشاط الحركى .

٣ — الحياة الوجدانية .

ذلك لأن السلوك أو النشاط النفسى عامة يعتمد عنده على الإدراك أو العلم ، والميل أو النزوع ، بالإضافة إلى الحالة الوجدانية التى يكون عليها المرء . ويتضح لنا ذلك من الأمثلة الكثيرة المذكورة فى الإحياء على كل نوع من أنواع السلوك والنشاط النفسى ، ولذلك فقد صنفنا دراسة فعالية النفس إلى الفصول التالية :

١ — الحياة النزوعية المتمثلة بالدوافع والعادة والإرادة .

٢ — الحياة الوجدانية بما تضمه من انفعالات وعواطف .

٣ — الحياة الإدراكية بنوعيها الحسى والعقلى .

ولاننسى أن نتذكر هنا أنه ليس معنى هذا التصنيف للوقائع أن الغزالى ينظر إلى الحياة النفسية على أنها مفككة مجزأة بل هى كما أشرنا وحدة متكاملة.

كما نلفت النظر إلى أن الغزالى كان أكثر القدماء اهتماماً بالحياة الوجدانية ، وقد كان ذلك واضحاً من التأكيد على البطانة العاطفية فى النشاط النفسى ، بينما لم يشر القدماء إلى ذلك إلا لماماً . فكل سلوك عنده لايتم إلا بوجود العاطفة التى تتمثل بالارتياح أو عدمه ، واللذة أو الألم ، والغضب أو السرور . مما جعلنا نفرد لهذا الموضوع فصلا خاصاً .

ويظل الغزالى فى نظرته إلى الحياة الإدراكية متأثراً بالقدماء أكثر من تأثره بهم فى الحياة النزوعية والوجدانية . فقد أبقى على الفصل بين الإدراك العقلى والحسى ولكنه كان كثيراً ما يتحرر عن هذا التأثير كما هو ملاحظ فى بحث التفكير فى كتاب الإحياء ، بالإضافة إلى أنه يبدو متميزاً عن الفلاسفة فى موضوع الإدراك بالكشف .

***

إننا نتساءل هنا هل يميز الغزالى بين الحياة النفسية عامة ، وبين السلوك الدينى خاصة .

نستطيع أن نقول إن الإمام لم يدرس التدين والسلوك والانفعال الدينى على أنها حقائق متميزة ذات كيان منفرد ، وإنما تناول دراسة السلوك عامة.

والدين عنده كلمة تطلق على الانفعالات والعواطف العامة التى تتبلور حول موضوعات الدين ، ولكنها لا تنفصل عن المواضيع النفسية العامة . فحب الله ليس إلا الحب العادى موجهاً إلى موضوع دينى هو الله ، والخوف الدينى ليس سوى الخوف الطبيعى فى جميع مظاهره وكل ماهنالك أن مايثيره هو العقاب الإلهى . وهذا ما يقال عن الأفعال الدينية المختلفة .

فالسلوك الدينى يتم بنفس الصورة التى يتم بها أى سلوك آخر .

وتشبه هذه النتيجة ما توصل إليه وليم جيمس بعد دراسته لمجموعة من العباقرة والأفذاذ منهم الغزالى(١) . لذلك فإننا لم نفرد بحثاً خاصاً عن علم النفس الدينى عند الغزالى ، لأنه لا وجود عنده إلا لعلم واحد يدرس الظواهر النفسية عموماً ويتضح هذا تماماً من بحوث النفس فى الإحياء .

ولكننا رأينا أن نثبت فصلا فى آخر الكتاب نتكلم فيه عن نشاط النفس وعلاقته بالأخلاق والدين حتى تكون الصورة عن هذا الموضوع متكاملة واضحة.

***

(١) W. James : Varieties of religions Experience ch. 11

السلوك عند الغزالى

يبدو الغزالى فى الإحياء باحثاً فى علم النفس ، وفى السلوك خاصة ، بصورة تجعله متقدماً على الكثيرين ممن درسوا السلوك من علماء النفس . وهو يمتاز فى هذا الموضوع عن جميع من سبقه من صوفية المسلمين وفلاسفتهم .

ولئن كان يقترب من ابن سينا والفارابى ومسكويه فى عدد من القواعد النظرية التى يقوم عليها السلوك وخاصة الأخلاقى منه ، إلا أن أحداً لم يسبقه إلى الطريقة التى عالج بها الظواهر النفسية فى كتابه الإحياء .

وهو غالباً ما يسلك سبيل الحياد فى دراسة هذه الظواهر ، فيتناولها من حيث ذاتها أولا ، معرفاً لها ، مبيناً ماهيتها ، مقارناً بينها وبين الظواهر الأخرى ليصل بعد ذلك إلى إصدار حكم بالقيمة عليها ، ورسم طريقة العلاج النفسى . وما على الباحث إلا أن يتأمل دراسته لأية ظاهرة نفسية ليتبين له صحة ما نشير إليه .

وبالإضافة إلى عناية الغزالى بالسلوك من حيث كونه موجهاً لغاية دينية إنسانية ، فإنه يساير روح الإسلام التى تنظر إلى الإنسان كشخصية متكاملة ، يجمع نشاطها بين العبادة الدينية الخالصة والعمل الدنيوى ، حين يكون هذا العمل قائماً على أساس معقول من المصلحة الفردية أو العامة ، والسمو الإنسانى . لذلك فإنه يتناول النشاط النفسى كما رأينا كظاهرة عامة بغض النظر عن كونه يهدف إلى غاية دينية أو دنيوية ، مع مراعاة ما يدخل على السلوك من تعديلات بحسب الأهداف العامة أو الجزئية التى توجه السلوك الإنسانى (١) .

---

(١) يعرف الغزالى السلوك بالمعنى الصوفى بأنه تهذيب الأخلاق والأعمال والمعارف عن طريق الاشتغال بعمارة الظاهر والباطن (الروضة الندية من فرائد اللآلى : ١٣٨)=

ونستطيع أن نأخذ دليلا على ذلك هذا المثال الذى يذكره فى الإحياء والذى تبدو دراسته له لا تقل عمقاً عن أية دراسة أخرى للسلوك الإنسانى . يقول الغزالى :

« أول ما يرد على القلب (الخاطر) ، كما لو خطر له مثلا صورة امرأة وأنها وراء ظهره فى الطريق لو التفت إليها لرآها » .

« والثانى (هيجان الرغبة إلى النظر) وهو حركة الشهوة التى فى الطبع وهذا يتولد من الخاطر الأول ، ونسميه ميل الطبع ، ونسمى الأول حديث النفس » .

« والثالث «حكم القلب بأن هذا ينبغى أن يفعل» ، أى ينبغى أن ينظر إليها ، فإن الطبع إذا مال لم تنبعث الهمة والنية ما لم تندفع الصوارف ، فإنه قد يمنعه خيال أو خوف من الالتفات . وعدم هذه الصوارف ربما يكون بتأمل ، وهو على حال من جهة العقل ، ويسمى هذا اعتقاداً . وهو يتبع الخاطر والميل » .

« والرابع (تصميم العزم على الالتفات ، وجزم النية). وهذا نسميه هماً بالفعل ، ونية ، وقصداً ، وهذا الهم قد يكون له مبدأ ضعيف ولكن إذا أصغى القلب إلى الخاطر الأول حتى طالت مجاذبته للنفس ، تأكد هذا الهم وصار إرادة مجزومة »(١) .

الغزالى فى هذا المثال يصوّر لنا نشاطاً نفسياً عاماً يقوم به أى إنسان . فيبين العوامل الإدراكية والوجدانية ، والنزوعية ، التى تتدخل لإتمام هذا العمل .

= ويقول التهانوى : السلوك عند السالكين عبارة عن تهذيب الأخلاق لتستعد للوصول ، أو السلوك أن يطهر العبد نفسه عن الأخلاق الذميمة ويتصف بالأخلاق الحميدة. (التهانوى ١ : ٦٨٦) .

(١) الإحياء ٣ : ٤٠

ونلاحظ من هذا أن السلوك عنده عمل دينامى يستهدف غرضاً وهدفاً، وليس سلوكاً من النوع الساكن على ما صورته بعض المدارس السلوكية الارتباطية .

فالمذاهب السلوكية : ترى أن الكائن الحى ما هو إلا آلة معقدة ، تدرس سلوكه كما تدرس آلة لا عقل لها ولا شعور ، أما العوامل النفسية الباطنية كالإرادة والرغبة والذهن والتفكير فلا أثر لها فى الفعل أو النتائج . وبعبارة أخرى فالكائن الحى لا تحركه عوامل ودوافع داخلية بل منبهات خارجية .

أما المذاهب الحيويه : ـ ويبدو لنا أن الغزالى أقرب إليها ـ ، فإنها ترى أن السلوك فى الكائنات الحية لا يمكن تفسيره بمبادىء ميكانيكية لأن فيه قوة دافعة ولابد من إدخال فكرة الغرض والغاية لأن السلوك غائى(١).

ولابد من الإشارة هنا إلى المقصود من السلوك كما نفهمه الآن .

إن علماء النفس يميزون بين نوعين من السلوك :

١ ـ السلوك العقلى أو الراقى .

٢ ـ السلوك الآلى أو الانعكاسى .

ويعنون بالنوع الأول مجموعة الأفعال التى يأتيها الفرد ويكون لها بالحياة النفسية أو العقلية علاقة . وأهم صفاته العمل على تحقيق غرض معين(٢) .

أما السلوك الآلى أو الانعكاسى فيقصدون به ردود الأفعال التى تصدر عن الإنسان بطريقة آلية ثابتة ، ومن أمثلتها انقباض حركة العين ، وضيق فتحتها بازدياد الضوء الواقع عليها واتساعها بعكسه ، والسعال والتنفس(٣).

ومن قبيل السلوك الآلى : الأفعال العشوائية التى نلاحظها فى صغار

---

(١) أحمد عزت راجح : أصول علم النفس ٥٦ ـ ٥٧

(٢) د . عبد العزيز القوصى : أسس الصحة النفسية ص ٦٠

(٣) د . عبد العزيز القوصى ، المرجع السابق ص٥٩

الأطفال كتحريك البدن والرجلين حركات مستمرة لا يبدو لنا فيها نظام أو توافق .

أما الغزالى فقد ميز بين ثلاثة أنواع من السلوك :

١ – الفعل الطبيعى : وهو مجرد التغيير الميكانيكى وذلك كانخراق الماء إذا وقف الإنسان عليه بجسمه(١) .

٢ – الفعل الضرورى : وهو التغيير البيولوجى والآلى وذلك كالرعد أو النفس ، وهو يعطى هذا الفعل أحياناً الصفة الإرادية ولكنه ينزعها عنه غالباً فيبين أنه فى الواقع ليس إلا سلوكاً آلياً لا إرداة أو عقل فيه . ويشرح ذلك بقوله « فلو قصد عين إنسان بإبرة طبق الأجفان اضطراراً ولو أراد أن يتركها مفتوحة لم يقدر »(٢) .

٣ – السلوك العقلى الإرادى : وذلك كالكتابة والمشى والنطق .

ويشرح الغزالى الفرق بين نوعى الفعل الاضطرارى والإرادى ، بمثل ما يشرح به علماء النفس الفرق بين السلوك الآلى والعقلى . ذلك لأن الفرق بينهما فى نظره يبدو « فى أن الأفعال الاضطرارية تصدر عن الإنسان دون سابق إرادة أو علم ودون قدرة على ردها ، أما الأفعال الاختيارية فإنها تصدر بعد سابق معرفة واختيار »(٣) .

ويلاحظ أن الإنسان لا يختلف كثيراً عن الحيوان فى السلوك الآلى بينما يتميز عنه بالسلوك الإرادى .

من هذه الأمثلة يبدو واضحاً الفرق بين حركة الجماد ، والفعل الاضطرارى وسلوك الكائن الحى والإنسانى خاصة ، من حيث تلقائيته ، وكونه نتيجة لمنبهات خارجية وداخلية . وعلى أنه سلوك متغير متنوع ، قابل للتحسن ، ويهدف إلى تحقيق غرض أو هدف معين ، تبعاً لحاجات مختلفة .

---

(١) الإحياء ٤ : ٢٤٨ والاقتصاد فى الاعتقاد ص ٤٣

(٢) الاقتصاد ، المكان السابق . (٣) نفس المرجع .

ويؤكد لنا هذا المعنى قول الغزالى مبيناً مدى حيوية وفعالية السلوك الإنسانى بقوله : « الله خالق اليد الصحيحة ، وخلق الطعام اللذيذ ، وخلق الشهوة للطعام فى المعدة ، وخلق العلم فى القلب بأن هذا الطعام يسكن الشهوة ، وهل دون تناوله مانع يتعذر معه تناوله أم لا ، ثم خلق العلم بأنه لا مانع . ثم عند اجتماع هذه الأسباب تنجزم الإرادة الباعثة على التناول ، فانجـزام الإرادة بعـد تردد الخواطر المتعارضة وبعد وقوع الشهوة للطعام يسمى اختياراً ، ولابد من حصوله عند تمام أسبابه »(١) .

شروط السلوك الاختيارى العقلى : ويظهر لنا من هذا المثال ومن غيره من الأمثلة الكثيرة التى أوردها الغزالى أن كل سلوك إرادى لابد فيه من :

١ — القدرة : أو ما يعبر عنه « بالمعنى المودع فى العضلات » أى الاستعداد الجسمى .

٢ — الإرادة : التى تبعث القدرة إلى العمل وتتمثل فى إرادة جذب النفع أو دفع الأذى .

٣ — العلم : الذى يجب أن يجزم ويحكم والذى إذا تردد بقيت الإرادة والقدرة مترددتين (٢) .

ويشير الغزالى إلى مثل هذه الشروط فى الإحياء عند حديثه عن سلوك الكتابة فيبين أن اليد تعمل بالقدرة ، وأن القدرة تعمل بالإرادة ، والإرادة تنبعث بالعلم(٣) .

ويكرر نفس هذه الشروط فى مكان آخر من الإحياء يبدو لنا منها أن عناصر السلوك تتألف من : علم يدفعه ميل قوى وقدرة على ذلك فيتم تنفيذ العمل(٤) .

---

(١) الإحياء ٤ : ٦ هـذا المثال وإن كان يبدو مثالا كلامياً إلا أنه يفيد فى موضوع دراستنا للسلوك .

(٢) المعارج ٣٧ وما بعدها . (٣) الإحياء ٣ : ٢٤٣ وما بعدها .

(٤) الإحياء ٤ : ٦

ومن هذه الأمثلة يبدو لنا بوضوح الجانب الإدراكى والنزوعى ، بينما يرد الجانب الوجدانى غامضاً ، إلا أن هذا الغموض يزول حين يتعرض له الغزالى فى أماكن أخرى لا تبقى عندنا مجالا للشك فى قيمة الحياة الوجدانية عنده بالسلوك للسلوك(١) .

كما يظهر لنا هذا المعنى أثناء حديثه عن الأحوال والمقامات بالمعنى الصوفى ، إذ أن كل مقام يتألف من علم وحال وعمل ، وما الحال إلا البطانة الوجدانية للسلوك ، كحال الندم فى التوبة وهو « ألم يحصل لا محالة عقب حقيقه المعرفة »(٢) وكالحال الذى يبدو أثناء مقام المراقبة والشكر والصبر وغيرها(٣) وهذا ما جعل بلاسيوس يلمح على العناصر الثلاثة فى المقامات عند الغزالى ، وهى عنصر العقل والعنصر العاطفى ثم العمل(٤) .

كما تتأكد لنا أهمية العامل الوجدانى فى طريقة علاج الغزالى لأدواء النفس فالرياء مثلا « لابد لدفعه من ثلاثة أمور : المعرفة والكراهة والإباء»(٥) .

ثم إن البطانة الوجدانية ضرورية حتى فى السلوك الإدراكى ، وهذا ما يشير إليه أثناء حديثه عن إحساس البصر فيقول « لو خلق لك البصر فتدرك به الغذاء ولم يخلق لك ميل فى الطبع وشوق إليه وشهوة له تستحثك لكان البصر معطلا »(٦) .

* * *

ونستطيع أن نلخص فكرة الغزالى عن السلوك بما يلى :

١ – للسلوك دوافع وبواعث وغايات وأهداف .

---

(١) الإحياء ١ : ٢٦٧ (٢) الإحياء ٤ : ٥

(٣) الإحياء ٤ : ٤٦ ، ٤ : ٧٩ ، ٤ : ٣٨٥ ، ٤ : ٦١ ، ٤ : ١٣٤

(٤) Asin Palacius : La Mysticisme p. 62.

(٥) الإحياء ٣ : ٣٠٤ (٦) الإحياء ٤ : ١٠٦

٢ — الدوافع داخلية تنبع من ذات الإنسان ولكنها تستثار بمثيرات خارجية كرؤية المرأة والنظر إليها كما فى المثال السابق ، أو بمثيرات داخلية تتعلق بالحاجات الجسدية والميول الطبيعية : مثل الجوع والميل الجنسى والخوف من الله والمحبة وغير ذلك .

ويعبر الغزالى عن ذلك كله بلغته الخاصة حين يقول « إن مداخل الآثار المتجددة فى كل قلب إما : من الظاهر عن طريق الحواس الخمس ، أو من الباطن عن طريق الخيال والشهوة والغضب والأخلاق المركبة من مزاج الإنسان ، والمقصود أن القلب فى التغير والتأثر دائماً من هذه الأسباب »(١).

وهذه البواعث والمثيرات تتحول إلى معان يتمثلها الذهن وهى مايسمى بالخواطر (٢) .

٣ — أن الإنسان يجد نفسه تجاه هذه الدوافع مدفوعاً للقيام بسلوك ما .

٤ — ويتضمن هذا السلوك شعوراً بالحاجة ، مع انفعال معين ، وإدراك عقلى للموقف ، ويصحب هذا كله نشاط من نوع خاص لا ينفصل عن الشعور والانفعال وإدراك الموقف .

٥ — والحياة النفسية عمل دينامى يحسب فيها حساب للتفاعل المستمر بين الأهداف أو الدوافع ، وبين السلوك ، ويعبر الغزالى عن ذلك بأن كل فعل يتألف « من عمل القلب واللسان والجوارح »(٣) .

٦ — إن السلوك فردى يختلف باختلاف العوامل الوراثية والاكتسابية ، وبذلك تذهب دعوى المدرسة السلوكية فى أننا نستطيع التنبؤ بأفعال الكائن الحى فى ظروف معينة إذا عرفنا طبيعة الآلية الحية جرياً على تنبؤنا بحركات

---

(١) الإحياء ٣ : ٢٥ (٢) المرجع نفسه .

(٣) الإحياء ٤ : ٨٢ ، ٤ : ٤٦

الآلة عندما نعرف تركيبها . فنشاط النفس عند الغزالى أو صفاتها ليست منفصلة عنها « وهيئاتها لا تتماثل ولو تماثلت لاشتبه علينا زيد بعمرو »(١) .

٧ — ويبدو أن السلوك الإنسانى عند أبى حامد على مستويين : مستوى يقترب فيه من باقى الكائنات الحية ، ومستوى آخر يحقق فيه مثله العليا ويقترب فيه من المعانى الربانية والسلوك الملائكى . ويتميز المستوى الأول بتحكم الدوافع والعوامل الاندفاعية ، بينما يتميز السلوك الثانى بتحكم الإرادة وسيطرة العقل(٢) .

***

(١) الاحياء ٤ : ٥ (٢) الإحياء ٣ : ٧

الفصل الثـــامن

الحيـــاة النزوعية ..
بين الدوافع والعادات والارادة ..

الدوافع والميول

تمهيد عن الدوافع والانفعالات

قلنا إن الغزالى يستفيد من الأسس النظرية التى وضعها الأقدمون للنشاط النفسى ، إلا أنه قد أدخل على هذه الأسس كثيراً من التعديلات الهامة التى تهيأت له بفضل ثقافته الخاصة ، ودراسته للسلوك الإنسانى ، ودقته فى تحليل النفس البشرية بدوافعها وانفعالاتها واتصالها بالبيئة وشتى مجال فعاليتها ولئن كان أثر ابن سينا عليه واضحاً فى هذا المجال ، وخاصة فى الإدراك. فإنه يتخلص من هذا الأثر إلى حد كبير فى دراسته لمظاهر السلوك النزوعية والوجدانية ولعل ذلك بتأثير من دراساته الصوفية ، وتجاربه الشخصية ، وملاحظته للآخرين .

وإمامنا يميل إلى التميز فى بحوثه والتخلص من آثار الفلاسفة ، كلما تقدمت به السن . وإن كانت كتبه وحتى الأخيرة منها لا تخلو من الاستفادة مما اقتبسه منهم مع شىء من الإيجاز والتعديل(١) .

ويمثل الدوافع والانفعالات على المستوى النظرى القوى المحركة ، التى هى أحد فرعى القوى الحيوانية ، مضافاً إليها قوة العقل العملى التى تقوم بعملية الضبط والتوجيه وتحقيق الانسجام بين هـــذه الدوافع وبين العقل والمبادىء والمثل العليا(٢) .

---

(١) وتبدو مظاهر هذا التعديل النظرى فى الإحياء حين يفصل بين القدرة أو القوة الفاعلة وبين الباعثة . ولذلك يقول : إن الإنسان افتقر لأجل جلب الغذاء إلى جندين باطن وهو الشهوة — الباعث — وظاهر وهو اليد والأعضاء الجالبة للغذاء . فخلق فى القلب من الشهوات ما احتاج إليه ، وخلقت الأعضاء التى هى آلة الشهوات (الإحياء٣ : ٥).

(٢) ينظر لموضوع القوى : المقاصد ٢٧٦ و ٢٨٨ ، والميزان ٢٧ — ٢٨ والمعارج ٣٧ و ٥١ و ٩٠ والروضة ١٦٩ .

وقد أشرنا إلى هذه القوى في أبحاثنا السابقة ولكننا نحب أن نشير إلى مركز القوة العاملة فى أفعال النفس .

يرى الغزالى أن العقل العملى يتفاعل مع القوى الحيوانية المحركة على صور متعددة وهذا يهيء للنفس الإنسانية ما يلى :

١ – الاستفادة من اتصال النفس المفكرة بالملأ الأعلى ، ومعرفتها للكليات . إذ يتولد من هـــذا الاتصال بعض المعايير الخلقية الذائعة المشهورة(١) وبذلك يستطيع الإنسان أن يتسلط على سائر قوى البدن ، وإلا فإنه ينقاد إلى الشهوة والدوافع الغريزية(٢) .

٢ – من اتصال العقل العملى بالقوة النزوعية تحدث فى النفس هيئات تخص الإنسان من سرعة الانفعال عند الخجل ، والبكاء والضحك والدهشة وما أشبه ذلك(٣) .

٣ – من اتصال العقل العملى بالقوة المتخيلة تستطيع النفس أن تميز بين الأمور الكائنة والفاسدة منهما وتستنبط التدابير الملائمة والمواتية للإنسان(٤).

وهذا يدلنا على تقارب الغزالى من ابن سينا فى الأساس النظرى الذى تقوم عليه الوظائف النفسية(٥) وكلاهما يعتمد على تمييز أرسطو بين قوتى النفس الحيوانية : المدركة المحركة(٦) .

***

---

(١) الميزان ٢٦

(٢) المراجع السابقة ، تيسير شيخ الأرض : الغزالى ١٣٤

(٣) المعارج ٥١ .

(٤) تيسير شيخ الأرض ، المرجع السابق ص ١٣٣

(٥) النجاة ٢٥٧ ، والإشارات من الشرحين ١٥٥ وأحـــوال النفس: تحقيق د . الأهوانى ، والمهرجان الألفى لابن سينا ٢٥٧

(٦) النفس: لأرسطو ، وجوزيف هاشم: الفارابى ص ١٠٧ .

أهمية الدوافع

تعتبر الدوافع من أهم المواضيع فى علم النفس ذلك لأن السلوك وهو مظهر الحياة النفسية فى حاجة إلى تفسير . إذ لماذا يقوم الإنسان بهذه التصرفات التى تتنوع حسب المواقف ، والتى تحقق نوعاً من التلاؤم بين الإنسان والبيئة التى تحيط به ؟ إن مثل هذه التصرفات لا تكون دون دوافع وبواعث .

ولئن كان العلماء لم يحفلوا بدراسة الدوافع دراسة جدية إلا منذ عهد قريب ، فإن أبا حامد كان من الأوائل من بين القدماء الذين وجهوا اهتمامهم إلى دراسة هذا النوع من الظواهر النفسية بحسب ما تتيح له وسائل البحث والمعرفة آنذاك .

وأهمية هذا الموضوع عنده تبدو لنا من الملاحظات التالية :

١ — إن طبيعة الإنسان لا تخلو من مجموعة من الدوافع والميول « فكل إنسان لا يخلو فى مبدأ خلقه من اتباع الشهوات أصلا »(١) وليست الشهوة عند الغزالى إلا ميلا ، ويقول فى ذلك « فاضطررت إلى أن يكون لك ميل إلى ما يوافقك يسمى شهوة »(٢) .

٢ — الفكر لا يعمل دون باعث من دافع أو ميل «فلو خلق الله العقل المعرف بعواقب الأمور ولم يخلق هذا الباعث على مقتضى العقل لكان حكم العقل ضائعاً على التحقيق» .

٣ — والإرادة لا تنجزم دون ميل أو دافع « وكلما كان هذا الميل

---

(١) الإحياء ٤ : ١ (٢)الإحياء ٤ : ١٠٨

قوياً أوجب جزم الإرادة وانتهاض القدرة»(١) .

٤ـ ثم إن السلوك مهما تكن صفته لابد له من دوافع « فلو خلق لك البصر حتى تدرك الغذاء من بعد ولم يخلق لك ميل فى الطبع ، وشوق إليه ، وشهوة له ، تستحثك على الحركة ، لكان البصر معطلا . فكم من مريض يرى الطعام وهو أنفع الأشياء له وقد سقطت شهوته فلا يتناوله فيبقى البصر والإدراك معطلا فى حقه»(٢) فلابد من الشهوة إذن لكى تتحرك الآلات(٣).

٥ـ والدوافع فى الحقيقة إنما تعبر عن مجموعة من الحاجات الفسيولوجية والمعنوية ، كالحاجة إلى الطعام والأمن ، بحيث إننا نستطيع القول بأن الدوافع هى الصور النفسية لهذه الحاجات ، ولذلك تبدو كمحركات باطنة تتصل جذورها بأعماق الحالات الفسيولوجية وتجارب الكائن الحى ، فالميل إلى الطعام مثلا مرتبط بالحاجة إلى إشباع الجوع ، فإنك كما يقول الغزالى « لا تعرف من نعمة الله سبحانه إلا الأكل وهى أخسها ثم لا تعرف منها إلا أنك تجوع فتأكل »(٤) .

---

(١) الإحياء ٤ : ١٠٨ ونحب أن نشير هنا إلى أن كلمة الفطرة تأخذ عند الغزالى مفاهيم متعددة قد تبدو متعارضة فهو أحياناً يقصد بها التصديق بالربوبية بمعنى أن يولد الإنسان وهو بالفطرة مقيد بالرغبة لمعرفة الله وهو المعنى الذى يقصده الفقهاء حين يعرفون الإسلام بأنه دين الفطرة وذلك بتفسير الحديث «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو يمجسانه أو ينصرانه»

(ب) وقد يقصد بالفطرة قبول الخير والشر وخلو القلب عن كل نقش .

(ج) كما يقصد بها الاعتدال ، لأنه الغالب على أهل المزاج ومهما يكن من أمر فإن هذه الأقوال لا تناقض القول بأن فى النفس مجموعة من الميول والدوافع الفطرية والمكتسبة مهما كان الحكم القيمى عليها . الكيمياء مجموع ٩ : ٥ ، الإحياء ٤ : ١٢ و ٣ : ٦٩ و ٣ : ٥٩ ، ١ : ٢٢

(٢) الإحياء ٤ : ١٠٩ (٣) الإحياء ٤ : ١٠٩ .

(٤) الإحياء ٤ : ١١١ .

ولأن الدافع تعبير عن الحاجة جعله الغزالى من صفات الإنسان المميز بوجود الميول والرغبات فيه ، ولم يقل بوجوده فى الملائكة لكمالها عن النقص لأن الحاجة نقص(١) .

ويبدو أن الحاجات الفسيولوجية نقطة البداية فى الدوافع فعندما تعدد حاجات الطعام والأمن والحب تكون الحاجة إلى الطعام أكثر قوة من أى حاجة أخرى(٢) .

* * *

إن كلمة الدافع عند المحدثين من علماء النفس تستخدم بمعنيين :

(أ) فى الحياة الجارية حيث يكون معناها أشمل وأوسع كثيراً من معناها السيكولوجى فتشمل بذلك العادات والمثيرات الخارجية والأهداف والانفعالات .

(ب) أما بالمعنى السيكولوجى فإن الدافع اصطلاح يطلق على البواعث الذاتية أو الباطنية ، والدافع بهذا المعنى عبارة عن قوة داخلية موجهة(٣) ، أو هو حالة داخلية تهيىء للفرد أو تنزع به إلى سلوك معين ، ظاهراً كان أم باطناً التماساً لأهداف معينة (٤) .

والدافع عند حجة الإسلام هو كل مايدفع إلى النشاط النفسى أو السلوك مهما كان نوعه حركياً أو ذهنياً ، وإذا كان الغالب على الدافع أن يكون غير مشعور به فإن شعرنا به كان رغبة ، وإذا قوى واستقر بتأثير التجارب الانفعالية كان عاطفة(٥) فإن الغزالى يستعمل الدافع بالمعنى الشعورى غالباً .

وتبدو العواطف من دوافع السلوك الهامة عنده .

---

(١) الإحياء ٤ : ٦١

(٢) مقالات فى علم النفس: ترجمة د . محمود عطية .

(٣) B. Norman Mum : Psychology 1946, p. 195.

(٤) د . راجح ، المرجع السابق ص ٨٧

(٥) د . يوسف مراد : مبادىء علم النفس العام ٤٠ — ٤١ .

إن الدافع يبقى فى حالة كمون ما لم يستثر . ولابد أن يرتبط بميل « فالطفل لو رغب بشهوة الجنس لا يشعر بالرغبة فيها لانعدام الميل »(١) .

وبواعث السلوك ، ومثيراته على نوعين :

١ - مثيرات خارجية ، وذلك كهيجان الرغبة لصورة امرأة(٢) أو هيجان الشهوة بسبب كثرة الأكل(٣) ومداخل هذه المثيرات هى الحواس الخمس(٤).

٢ - بواعث داخلية تتمثل فى الخواطر وحركاتها ، والخيالات الحاصلة التى تبقى فى النفس إذ ينتقل الخيال من شىء إلى شىء وبحسب انتقال الخيال ينتقل القلب من حال إلى حال(٥)

وللخواطر أو البواعث الداخلية أهمية كبيرة وذلك إذا علمنا أنها هى « المحركات للإرادات . فإن النية والعزم والإرادة إنما تكون بعد ظهور المنوى بالبال لا محالة « فمبدأ الأفعال الخواطر ، ثم الخاطر يحرك الرغبة ، والرغبة تحرك العزم »(٦) .

ويعرف الغزالى الخواطر « بأنها مايحصل فى القلب من الأفكار والأذكار »(٧).

وأسباب تواردها خارجية أو باطنية :

أما الخارجية « فما يقرع السمع أو يظهر لك ، فإن ذلك قد يختطف الهم حتى يتبعه ويتصرف فيه ، ثم ينجر الفكر إلى غيره ويتسلسل » .

أما الأسباب الباطنة فهى أشد ، « فإن من تشعبت به الهموم فى أودية الدنيا لاينصرف فكره فى فن واحد بل لا يزال يظهر من جانب إلى جانب »(٨).

والخواطر على نوعين : مايدعو إلى الشر ، ويطلق عليه اسم الوسواس ، وما يدعو إلى الخير ، ويسمى بالإلهام(٩) .

---

(١) الإحياء ٢ : ٢٨
(٢) الإحياء ٣ : ٤٠
(٣) الإحياء ٣ : ٢٥
(٤) الإحياء ٣ : ٢٥
(٥) الإحياء ٣ : ٢٥
(٦) المرجع السابق
(٧) المرجع السابق
(٨) الإحياء ١ : ١٦٤
(٩) الإحياء ٣ : ٣٦

وللغزالى تحليل دقيق للمثيرات والبواعث المختلفة لا يسع المجال لإيرادها(١).

وتدل على خبرة عميقة بدواخل النفس البشرية ، وهو يقترب من حيث الخطوط العامة لهذا الموضوع مع أبى طالب المكى ، وإن كان يزيد عليه فى دقته وتفصيله(٢) .

ولابد من الإشارة هنا إلى أن الغزالى يميز بين الدوافع وبين الاستعدادات الجسمية التى يعبر عنها بالقدرة ، فقد يشتهى الإنسان الشيء ، أو تتوفر الدوافع إليه ولكن لا يملك القدرة لتحقيقه ، ولكن الغزالى لا يفصل هذا الموضوع لأنه يعتبر من الأمور المتعلقة بالدراسات التشريحية ، وهذا مايفعله علم النفس الحديث(٣) .

***

قوة الدوافع وترتيب ظهورها

ترتبط شدة الدوافع عند الغزالى بتطور ظهورها ، فالميل إلى الطعام يظهر أولا ثم تظهر باقى الميول والدوافع ، وإلى مثل هذا أشار ابن سينا ومسكويه والفلاسفة عامة(٤) وقد بين الغزالى ذلك فى المعارج فقال « أما القوة الشهوية ففيها أيضاً مضرة ومنفعة ، وهى أصعب إصلاحاً من سائر القوى ، لأنها أقدم القوى وجوداً فى الإنسان ، وأشدها به تشبثاً ، وأكثرها منه تمكناً ، فإنها تولد معه ، وتوجد فيه وفى الحيوان الذى هو جنسه ، بل فى النبات الذى هو كجنس جنسه ، ثم توجد فيه قوة الحمية ، ثم آخراً توجد فيه قوة الفكر والنطق والتمييز »(٥)

---

(١) الإحياء ٣ : ٤٢ (٢) قوت القلوب ١ : ١٦٨

(٣) Guilford : General Psy. 1946, p. 224

(٤) مسكويه : للدكتور عزت ٤٣٢ — ٣٤٣ ، وتهذيب الأخلاق ص ٤٧

(٥) المعارج ٨٤

وقال مثل ذلك فى الميزان « قوة الشهوة – يقصد بها ميول الطعام والجنس – أقوى لأنها أقدم القوى وجوداً ، وأشدها تشبثاً والتصاقاً فإنها توجد فى أول الأمر . . . إلى آخر ما جاء فى المعارج » (١)

كما أشار إلى هذا الترتيب فى الإحياء « فالإرادة والعلم يظهران عند الإنسان بعد البلوغ ، أما الشهوة والغضب والحواس الظاهرة والباطنة فإنها موجودة فى حق الصبى » (٢) ، فى مكان آخر من الإحياء يقول « أما الإنسان فإنه خلق فى ابتداء الصبا ناقصاً مثل البهيمة ، لم يخلق فيه إلا شهوة الغذاء الذى هو محتاج إليه ، ثم تظهر شهوة اللعب والزينة ، ثم شهوة النكاح ، على الترتيب ، ثم يظهر فيه مميزاً عن البهائم العقل والإرادة والقدرة على دفع الشهوات »(٣) .

وفى كتاب الأربعين تتسلل الصفات الموجودة للنفس – أى الميول والدوافع – على النحو التالى : ١– البهيمية أى الجنس والطعام ٢– السبعية أى الغضب ٣– الشيطانية التى تستعمل الصفتين السالفتين للشر ٤– الربوبية والعقل أى الميول العالية(٤) .

ولئن أكد الغزالى على أهمية الدوافع الفطرية ، فإن الدوافع الاكتسابية لا تقل عن تلك أهمية . وهو يشير إلى هذا فى الإحياء فيقول : « ومهما أحب الإنسان شهوة البطن والفرج وأنس بهما أحب الدنيا ولم يتمكن منها إلا بالمال والجاه وإذا طلب المال والجاه حدث فيه الكبر والعجب والرياسة وإذا ظهر ذلك لم تسمح له نفسه بترك الدنيا رأساً وتمسك من الدين بما فيه الرياسة وغلب عليه الغرور »(٥) .

ويظهر أن المحور الذى تدور حوله دوافع الإنسان العادى هو حب البقاء وكلما اقترب الدافع من هذه الحاجة كلما كان أشد ضرورة وأكثر إلحاحاً .

---

(١) الميزان ٦٨ – ٦٩
(٢) الإحياء ٣ : ٧
(٣) الإحياء ٤ : ٦٢ ، ٤ : ٩
(٤) الأربعين ١٩٤
(٥) الإحياء ٣ : ٧٦

وهو يشرح ذلك فيقول : « ولذلك كان أغلب أحوال النفس الشره والشهوة والجماع على اعتبار أنها الأصلح للحياة »(١) . وارتبط بهما حب المال وشتى الميول الأخرى(٢) .

كما يقول فى مكان آخر «وكانت شهوة البطن والفرج أهم ميول الدنيا»(٣) على اعتبار أنها الأصلح والألصق ببقاء الحياة وكل ماسواهما فهو تبع لهما .

فالميل إلى الطعام هو الذى يؤمن البقاء الفردى للإنسان(٤) كما أن الميل الجنسى يؤمن له بقاء النسل(٥) ويرتبط بهذين الميلين باقى الدوافع كالحاجة إلى التقدير والاحترام وتحقيق الذات .

ومع أن الغزالى يشير إلى غلبة الميل الجنسى على الطعام أحياناً كقوله : «وهى أى شهوة الجنس — أغلب الشهوات على الإنسان وأعصاها على العقل »(٦) إلا أنه لا يقصد بقوة الميل هنا شدة القرب من حب البقاء ، وإنما يعنى قوة الإحساس باللذة فيها « فإن لذة الوقاع لو دامت لكانت أقوى لذات الأجساد »(٧) .

وعلى هذا يبقى الميل إلى الطعام لصلته الوثيقة بحب البقاء أساساً للميول والدوافع والانفعالات المتصلة بالحياة الإنسانية الدنيوية ، ولذلك يقول : «أعظم المهلكات لابن آدم شهوة البطن فبها خرج آدم عليه السلام وحواء من دار القرار إلى دار الذل والافتقار إذ نهيا عن الشجرة فغلبتهما شهواتهما حتى أكلا منها فبدت لهما سوآتهما ، والبطن على التحقيق ينبوع الشهوات ومنبت الأدواء والآفات » .

يظهر لنا واضحاً أن الميول لا تقصد لذاتها وإنما تقصد لغيرها أى لتحقيق البقاء فالميل إلى التملك والميل إلى الاجتماع وكذلك باقى الشهوات الدنيوية إنما يشتغل القلب بها « لبقاء المركب الذى هو البدن »(٨) .

***

(١) الإحياء ٣ : ٩٣
(٢) الإحياء ٣ : ٥٥
(٣) الإحياء ٣ : ٢٤٣
(٤) الإحياء ٤ : ١٠٨
(٥) الإحياء ٣ : ٩٧
(٦) الإحياء ٣ : ٩٧
(٧) الإحياء ٣ : ٩٦
(٨) الإحياء ٣ : ٧٧ ونشير هنا إلى أننا استعملنا الشهوة بمعنى الميل أو الدافع عندما يشتد.
(٩) المرجع السابق ٣ : ٢٢٩ ، ٣ : ٢٢٠ .

تصنيف الدوافع

يفسر كثيرون من علماء النفس السلوك بالغريزة ، فالدوافع التي توجه سلوك الإنسان في رأيهم دوافع غريزية . يعرفها مكدوجل بأنها : الاستعدادات النفسية الموروثة أو الفطرية التي تفرض على صاحبها أن يدرك أو أن يتنبه إلى أشياء من نوع معين ، وأن ينفعل تجاهها انفعالا خاصاً ، وأن يسلك سلوكاً معيناً أو أن يشعر على الأقل بدافع تجاهها إلى مثل هذا السلوك(١) .

ويعرفها آخرون بأنها : القوة الحيوية الدافعة التي تتلاشى بدونها الحركة التي تصل بين أفراد النوع ، وبين مراحل النشاط الفطرى ، ومن مظاهرها غريزة المحافظة على البقاء ، وتتم بعمل عضوى كالمشى أو الطيران ، وهى معرفة فنية عملية غير قابلة للتعديل والتغيير إلا في نطاق ضيق جداً(٢) .

واختلف العلماء في تحديد هذه الدوافع الغريزية فمنهم من أرجعها إلى واحدة هي الغريزة الجنسية ، أو غريزة السيطرة ، ومنهم من جعلها متعددة.

واختلفوا في عددها ، فرأى مكدوجل زعيم المدرسة التقليدية في الغرائز أنها أربع عشرة غريزة يصحب كلا منها استثارة انفعالية خاصة ، أما وليم جيمس فقد ذكر أنها أكثر من ٣٢ غريزة(٣) ، وجعلها ثورندايك حوالى ٤٢ غريزة(٤) .

والغريزة نوعية وفطرية وعمياء ولئن كان فيها غرضية فان الكائن لا يشعر بذلك .

---

(١) إيفلنج ، علم النفس قديماً وحديثاً . ترجمة عماد إسماعيل وعطية محمود هنا ص٨٨

(٢) يوسف مراد ، مبادىء علم النفس ص ٤٥

(٣) W. James : The principles of Psy. 1905 Vol. 2, p. 404

Thorndik E. R. : Educational Psy. Vol. 2 New-York, 1913.

ولكن هل يمكن تفسير السلوك الإنسانى بالغريزة فقط ؟ أو هل بالإمكان تحديد فعالية الإنسان بقوائم ثابتة من الغرائز وما تصاحبها من الانفعالات ؟ وهل تكون الدوافع كلها (الأولية ، والثانوية . الفسيولوجية ، والمعنوية) فطرية موروثة ، أم أن باب الاكتساب مفتوح أمام الدوافع الاجتماعية والمعنوية ؟

الحقيقة أن من الصعب القول بأن الدوافع فى الإنسان غريزية كلها كما هو الأمر عند الحيوان ، وذلك لاختلاف طبيعة كل منهما من حيث الجهاز العصبى ، والذكاء والمرونة والبيئة الاجتماعية التى يخضع لها الإنسان ، ولذلك كانت البهائم عند الغزالى وحدها مسخرة بالدوافع الغريزية فقط ، بينما يتميز الإنسان بوجود العلم والإرادة وما يكتسبه من دوافع بالبيئة الاجتماعية (١) .

إلا أن من الصعب أن نميز تماماً بين الدوافع الغريزية والدوافع المكتسبة عند الإنسان ، وذلك بسبب تأثير عوامل العقل والتربية والشرع ، وما تهيأ للإنسان من حضارة وثقافة .

والغزالى يؤكد وجود عدد من الغرائز أو الميول الفطرية ، إلى جانب عدد من الميول التى تبدو مكتسبة إلى حد كبير مع وجود أساس فطرى فيها .

وتتمثل الميول الفطرية الأساسية عند الإمام بما اصطلح على تسميته قديماً بالشهوة والغضب ، أى الميل إلى الطعام والميل الجنسى وانفعال الغضب ، التى تقوم عليها ميول وصفات انفعالية وعاطفية مختلفة .

ولا يتناقض هذا مع ما يقوله من أن كل مولود يولد على الفطرة ، بل أن الفطرة كما يفهمها تستدعى وجود مجموعة من الميول والاستعدادات الغريزية المختلفة .

وأبو حامد يميل إلى التوسع فى ضم مجموعة كبيرة من الميول الفطرية ، ذلك لأنه يرى إن الإنسان قد اصطحب فى خلقته وتركيبه أربع شوائب ،

---

(١) الإحياء ٤ : ١٦ ، ٣ : ٧

فلذلك اجتمع عليه أربـع أنواع من الصفات ، وهى السبعية والبهيمية والشيطانية والربانية .

إلا أن المجال قد ترك حراً لنشوء عدد من الدوافع الثانوية والعواطف التى تقوم على أساس من الاستعدادات الأولية ، وهكذا فإنه يرفض تحديد ساوك الإنسان بعدد محدود من الغرائز أو الميول ، ويفتح الطريق واسعاً أمام مزيد من الدوافع التى يكون لخبرات الفرد أثر كبير فى تكوينها ، وإن كان بعضها يقوم على أساس فطرى ثم يتخذ شكلا خاصاً فى ظل هذه الخبرات . وهذا ما يقوله علماء النفس المحدثون الذين يشيرون إلى ما يكتسبه المرء من ميول نتيجة احتكاكه بالبيئة فتصبح هذه الميول فى نفسها دوافع ملحة ، وفى كل دور من أدوار النمو يكتسب الإنسان عدداً من هذه الميول(١) .

وإن لنا أن نتساءل هنا ، هل يعتبر الغزالى الميول الدينية ومحبة الله والميل إلى الحق من جملة الدوافع الغريزية ، أم أنه يعتبرها من الدوافع المكتسبة؟

يبدو كأن الغزالى متناقض فى هذا الموضوع ؛ فهو تارة يقول إن هذه الميول غريزية وتارة يشير إلى أنها غريبة على الطبع الإنسانى(٢) ، والحقيقة أن لاتناقض فى الأمر لأن الغزالى ينظر إلى السلوك الإنسانى هنا من زاويتين ، وعلى أساس من الحكم القيمى أى التمييز بين مستوى عادى وآخر راق من السلوك .

فإذا كان البحث يتناول المستوى الأول فإن الميول الدينية تبدو غريبة على الطبع (٣) ويرد الإنسان الطبع على سبيل القهر إلى العبادات(٤) لأن

---

(١) Allport : Personality : p. 191.

(٢) الإحياء ٣ : ٥٨ ، ٤ : ٩

(٣) الإحياء ٤ : ١٠ ويبدو أن الغزالى يفسر الطبع هنا من انطباع الشيء بتأثير الاكتساب والبيئة . الإحياء ٤ : ١٠

(٤) الإحياء ٤ : ٩ و ٣ : ٩٣

مقتضيات الطبع حينذاك هى الشهوة والغضب والكبر والرياسة والمال والجاه وغيرها(١) .

أما إذا تناول البحث السلوك بالمعنى الثانى ، فإن الميل الدينى يكون كالميل إلى الطعام والشراب فإنه مقتضى طبع القلب لأنه أمر ربانى(٢) . بل يصبح الميل إلى مقتضيات الشهوه حينئذ غريب عن ذاته وعارض على طبعه ، وإنما غذاء القلب الحكمة والمعرفة وحب الله عز وجل(٣) .

إن التصنيف الغالب للدوافع عند علماء النفس ، أنها تقوم على نوعين أساسيين :

١ — الدوافع الأولية ويقصد بها تلك التى لمتكسب عن طريق الخبرة ، وتشبه الغرائز الموجودة عند الحيوان . وتتعلق بالحاجات الجسمانية وبقاء النوع والفرد(٤) .

٢ — الدوافع الثانوية وهى التى يختص بها الإنسان ، ويكون للبيئة أثرها الكبير فى تكوينها ، وإن كانت تؤمن فى النهاية حاجات أساسية للإنسان ، هى المحافظة على البقاء وتحسينه .

* * *

أما تصنيفها عند الغزالى فإنه يأخذ أشكالا متعددة :

١ — يصنفها حسب طبيعة الإنسان الخلقية إلى :

(ا) الميول البهيمية كالشره والكلب والحرص على قضاء الشهوة(٥) وينتج عن هذه الميول استعدادات نفسية ، وصفات أخلاقية ، كالوقاحة والخبث والتبذير والتقتير والمجانة والعبث والحرص والجشع والملق(٦) .

---

(١) الإحياء ٤ : ٢٠٢
(٢) المرجع السابق (٣) الإحياء ٣ : ٨٥
(٤) د . نجاتى : علم النفس ص ٣٩ . مصطفى فهمى : الدوافع ص ٤١
(٥) الإحياء ٤ : ١٦ (٦) الإحياء ٣ : ١١

(ب) الميول السبعية أو الغضبية ، مثل العداوة والبغضاء(١) وتتولد عنها استعدادات وصفات أخلاقية ،مثل الغضب والتهجم على الناس بالقوة(٢).

(ج) الميول الشيطانية ، وتتكون من اجتماع الغضب مع الشهوة مع ظهور التمييز (٣) ويتصل بهذه الميول بعض الصفات الأخلاقية مثل الحيلة والمكر والخداع (٤) .

(د) وأخيراً الميول إلى الربوبية ، ومعنى ذلك نزوع كل إنسان إلى الاتصاف بصفات الألوهية(٥) . وينتج عنها الكبر والفخر وحب المدح والثناء والعز ودوام البقاء وطلب الاستعلاء(٦). كما ينتج عنها من ناحية أخرى حب العلم والحكمة واليقين والإحاطة بحقائق الأشياء(٧) .

٢ ــ **يصنفها على أساس النظر إلى حب البقاء** عند الكائن ، وقرب الميل أو بعده عنه . ذلك لأن المحبوب الأول عند الإنسان هو نفسه وذاته ، لأن حب الإنسان لنفسه جبلة كل حى(٨) ومعنى حبه لنفسه أن فى طبعه ميلا إلى دوام وجوده ونفرة عن هلاكه وعدمه(٩) . يقول الغزالى مبيناً ذلك: إن هنالك ميولا ضرورية فى حق الكافة كطلب القوت والصحة والمسكن ، وميولا أخرى لاتبدو ضرورية فى حق الكافة بل صار لها ذلك بالتعلم مثل حب الجاه والمال الكثير . ومن الميول ماهو ضرورى فى حق البعض وغير ضرورى فى حق البعض الآخر(١٠) .

وتصنف الميول على هذا الأساس على النحو التالى :

١ ــ الميول الفردية التى يقوم عليها البقاء ، وهى الميل إلى الطعام والجنس ويتفرع عنها ميولى التملك وحب الدنيا والجاه .

---

(١) الإحياء ٣ : ١٠
(٢) الإحياء ٤ : ١٥ — ١٦
(٣) الإحياء ٣ : ١٠
(٤) الإحياء ٤ : ١٥ — ١٦
(٥) الإحياء ٣ : ١٠
(٦) الإحياء ٤ : ١٥
(٧) الإحياء ٣ : ١١
(٨) الإحياء ٤ : ٢٩٣
(٩) الإحياء ٤ : ٢٨٩
(١٠) الإحياء ٣ : ١٦٥ ويشير هذا النص أيضاً إلى الاكتساب والفطرية فى الدوافع .

٢ — الميول الاجتماعية التى تتصل بالعائلة أو مجتمع العشيرة والأصدقاء والمجتمعات الإنسانية الواسعة . وهى تتعلق بحب البقاء أيضاً ولكن يبدو أن هذا التعلق أضعف من تعلق الأولى ، لأن حب البقاء الفردى مقدم عليها « والمال والولد والعشيرة والأصدقاء لاتطلب لأعيانها بل لارتباط حظ الإنسان فى دوام الوجود وكماله بها(١) .

٣ — الميول العالية أى حب الخير والحقيقة والميول الدينية الجمالية ، وهى أبعد الميول جميعاً عن حب البقاء لأن الإنسان فيها يميل إلى الشىء بذاته(٢) لا إلى ما يطلب منه ، وقد يكون ذلك مجهولا فى الطباع(٣) . أى أن الإنسان يميل أحياناً إلى بعض الأمور السامية الجميلة ويقصدها لذاتها ، لالحظ يناله منها ، وسواء كان هذا الجمال مادياً يدرك بالحس ، أو معنوياً يدرك بالبصيرة(٤) .

٣ — تصنيفها على أساس النظر إلى الغرض والمقصد :

وقد كنا أشرنا إلى أن الغزالى ينظر إلى نوعين من السلوك عند الإنسان ، نوع يسير فيه فى خطوط متقاربة من سلوك الحيوان ، وآخر يبدو فيه على خط معاكس له مقترباً فيه من الملائكة ، متشبهاً بالأخلاق الربوبية .

ويمكن أن تصنف الدوافع على هذا الأساس إلى نوعين :

١ — دوافع « بواعث » الدين .

٢ — دوافع « بواعث » الهوى .

أما الباعث الدينى أو الميول الإنسانية الراقية ، فإنها هى التى تبعث على الطاعات والحياة الصالحة ، ويعرفها الغزالى بأنها الميل المسخر الذى يعمل تحت إشارة العقل(٥) ، ويندرج تحته باعث الخوف من الله والرجاء فيه

---

(١) الإحياء ٤ : ٢٨٩
(٢) الإحياء ٤ : ٢٩٠
(٣) الإحياء ٤ : ٢٩٥
(٤) المرجع السابق .
(٥) الإحياء ٤ : ١٠٩

وتتصل به بواعث وانفعالات وعواطف مختلفة من المحبة والشكر والتوكل .. إلخ . وقد خلق الله هذا الباعث فى مقابل باعث الهوى ، ويظهر عند الإنسان بعده .

أما باعث الهوى فهو ما يقال له أحياناً النفس الأمارة(١) التى تشمل الشهوة والغضب .

والهوى عنده لفظ يجمع كل حظوظ الدنيا ، ويشرح الغزالى ذلك بقوله « ذكر القرآن سبعة منها — أى حظوظ الدنيا — « **زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة ،والخيل المسومة والأنعام والحرث** » (آل عمران ١٤) . وردها فى موضع آخر إلى خمسة : « **اعلموا أنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر فى الأموال والأولاد** » (الحديد ٢٠) . ثم ردها فى موضع آخر إلى اثنين فقط « **أنما الحياة الدنيا لعب ولهو** » محمد ٣٦) ، ثم رد الكل إلى واحد ، « **ونهى النفس عن الهوى** » (٢) (النازعات ٤٠).

ويعبر عن هذا الباعث أحياناً بحب الدنيا ويشير إلى ذلك بقوله «الدنيا حظ نفسك العاجل الذى لا حاجة إليه لأمر الآخرة ويعبر عنه بالهوى»(٣) ويشمل هذا الدافع كل ما لك فيه ميل ونصيب وحظ وعرض وشهوة ولذة عاجلة قبل الوفاة »(٤) وهكذا يكون حب التملك وشهوة الطعام والجنس ناتجة كلها عن حب الدنيا .

ونشير هنا إلى أن المتتبع لكتابات الغزالى لا يرى فيها ما يدل على الحط من شأن الميول المتعلقة بالحاجات الفسيولوجية ، وإنما هى على العكس من ذلك تؤدى مهمتها فى حياة الفرد فيما يتعلق بتحقيق البقاء ، والسلوك الفردى أو الاجتماعى ، والسلوك مع الله . وإنما تتحول هذه

---

(١) الإحياء ٤ : ٦٥ ، والميزان ٦٠ .
(٢) الإحياء ٤ : ٢٢٢ (٣) الإحياء ٣ : ٢١٧
(٤) الإحياء ٣ : ٢١٤ و ٣:٢٢٦ والأربعين ١٤٠

الميول إلى دوافع ضارة حين تسيطر عن سلوك الإنسان ، وجميع المؤثرات النفسية الأخرى بسبب كونها لذيذة(١) حتى يأنس العقل للهوى فيصير فى خدمته(٢) وتنقلب بذلك قوى البدن على العقـــل العملى المستأنس بالقوة النظرية ، المستفيدة من الله وتصبح هذه الميول مقصودة لذاتها(٣) ، بحيث تستغرق الهم والفكر(٤) ، بل قد تذهب بالفكر (٥) وعندها لا يعيش حب الدنيا مع حب الآخرة(٦) وإن كانت فى الأساس وفى حدها الضرورى لا بد منها لحياة الإنسان(٧) .

ولئلا يقع التباس فى تقدير فهم هذا الموضوع يبين الغزالى ما يلى :

ليس كل ما فى الدنيا مذموم إذ أن الميول المتعلقة بها ثلاثة أنواع :

(ا) ما يصحبك فى الآخرة وتبقى ثمرته بعد الموت ، وهو حب العلم والعمل .

(ب) ما فيه حظ عاجل وثمرة دنيوية فقط ، وهذا هو المقصود بالذم وهذا ما يقول فيه الغزالى « الدنيا تخالف ظاهرها لباطنها ، متزينة بالظاهر قبيحة بالداخل» (٨) .مصدرها ومورد ها خشن(٩) تشبه خيالات النائم(١٠) سريعة الفناء ، قريبة الانقضاء (١١) ، معادية لأهلها(١٢)،وهى بالنسبة للآخرة كمثل من يجعل إصبعه فى اليم فماذا يرجع (١٣) .

هذا مع العلم بأن الميل إليها لا يشبع عند الإنسان العادى ، فكل

---

(١) الإحياء ٣ : ٢١٢
(٢) الإحياء ٣ : ٤٠
(٣) الإحياء ١ : ١٦٥
(٤) الإحياء ٣ : ٩٦
(٥) الإحياء ٣ : ٩٨
(٦) الإحياء ٣ : ٢٠٠
(٧) الإحياء ٣ : ٢٠٤
(٨) الإحياء ٣ : ٣١٠
(٩) الإحياء ٣ : ٢١١
(١٠) الإحياء ٣ : ٢١٠
(١١) الإحياء ٣ : ٢٠٩
(١٢) الإحياء ٣ : ٢٢٢
(١٣) الإحياء ٣ : ٢١٠

ما انتهت لذة تطلبت لذة«كشارب ماء البحركلما ازداد شرباً ازداد عطشاً(١) ولذلك فكلما ازدادت شهوتها ازداد نتنها فى القلب(٢) وملابستها تفضى إلى ظلمة القلب(٣) .

(جـ) ما هو متوسط فيه حظ عاجل، وفيه حظ معين على الآخرة (٤).

والسبب فى هذا التصنيف لحظوظ الدنيا أن الأشياء بالنسبة للإنسان على ثلاثة أنواع :

١ – منها ما هو لا يتصور أنه لله .

٢ – ومنها ما صورته لله ، ويمكن أن يجعل لغير الله .

٣ – ومنها ما صورته لحظ النفس ، ويمكن أن يكون لله كالطعام والجنس وغيره(٥) .

وقبل أن نختم حديثنا عن تصنيف الدوافع ، لابد لنا من الإشارة إلى أنه ليس من المنافى للروح العلمية أن نصدر أحكاماً بالقيم على الدوافع الأولية والثانوية ، وهذا ما أشار إليه بعض علماء النفس المحدثين(٦) ، فالقيم ليست مجرد فروض تعسفية يفرضها ذوق الكاتب ، ونبذ القيم من علم النفس نبذاً تاماً يضعفه ويمنعه من اكتمال نموه ، وقد أصدر الغزالى أحكاماً بالقيم حين تكلم عن الدوافع ورأى أن منها ما يتعلق بالحاجات الإنسانية الراقية ، ومنها ما يتعلق بالأمور الحسية .

ولكن هل هنالك انفصال حقيقى بين هذين النوعين من الحاجات والدوافع ؟ الحقيقة أن الانفصال إنما يكون على أساس وظيفى ليس إلا ، إذ أن كلا منهما يؤدى وظيفة مستقلة عن الأخرى ، ونستطيع أن نقول إن

---

(١) الإحياء ٣ : ٢١٢
(٢) الإحياء ٣ : ٢١٢
(٣) الإحياء ٣ : ٢٠٠
(٤) الإحياء ٣ : ٢١٤ – ٢١٥
(٥) الإحياء ٣ : ٢١٦
(٦) د . مسلاو ، المرجع السابق ، ترجمة . محمود عطية ص ٢

الغزالى يسبق كثيرين من علماء النفس فى الانتباه للفروق التى يوردونها بين هذين النوعين(١) :

١ – فالحاجة العليا نمو متأخر فى سلسلة التطور . فنحن نشترك مع الحيوان مثلا فى الحاجة إلى الطعام ، وكلما ارتفعت الحاجة كانت أخص بالإنسان ، وذلك كالحاجة إلى تحقيق الذات والحب والتقدير .

٢ – كلما ارتقت الحاجة كانت أقل ضرورة لمجرد البقاء ، وقد لاحظنا ذلك عندما تعرضنا للميول العالية التى نميل إليها لذاتها .

٣ – الحاجات العليا تطورات متأخرة فى حياة الإنسان ، إذ تظهر أولا الحاجات الفسيولوجية ، ثم تتبعها الحاجات الأخرى .

٤ – إشباع الحاجات العليا يحدث آثاراً ذاتية أفضل ، تؤدى إلى زيادة السعادة العميقة ، لأن الشعور بالقرب من الله ومحبته والفناء فيه أكثر إمتاعاً للمرء من الحاجات والدوافع الأخرى .

٥ – ثم أن إشباع الحاجات العليا يبدو أقرب إلى تحقيق ذات الإنسان(٢)

* * *

بعد هذا الاستعراض العام للدوافع ننتقل إلى دراسة بعض النماذج عنها ، لنبين إلى أى حد كان الغزالى مجدداً فى دراسته لهذا الموضوع .

* * *

---

(٣) المرجع السابق ، ص ٣٦ – ٣٧ .

(٢) Knight Dunlop : Religious Functions in human life Edition p. 921.

Gordon W. Allport : The Individual and his Religion, New-York 1956.

نماذج من الدوافع الأساسية

١ – الميل إلى الطعام :

إن الميل إلى الطعام يمثل حاجة من أهم الحاجات البيولوجية عند الكائن الحي وعند الإنسان ، لأنه يؤمن البقاء الفردى كما رأينا. وقد خلق الله الغذاء وخلق فى الحيوان (كما يقول الغزالى) شهوة تبعثه على تناول الغـــذاء(١) « وإنما خلقت هذه الشهوة لتأكل فيبقى به بدنك »(٢) .

ويعتبر الغزالى هذا الدافع أساس جميع الدوافع المتعلقة بالحياة ، سواء ما كان منها فطرياً ، أو اكتسابياً . فسيولوجياً ، أو نفسياً . فهى أساس حب التملك وتحقيق الذات ، كما أنه أساس مختلف الآفات التى تعترى النفس (٣).

كما قد يكون هذا الميل أساساً للمهلكات والمعاصى أيضاً وذلك حين يتحكم فى السلوك والفكر ويصبح غاية تقصد لذاتها(٤) .

وفى سبيل أن لا يخرج هذا الميل عن حد الاعتدال والغاية التى أعد من أجلها ، وحتى يستطيع الإنسان معالجته إذا ما استحكم ، يكتب الغزالى بحوثاً دقيقة سنعرض لها أثناء حديثنا عن تعديل الدوافع وإنما نشير هنا إلى طرف منها .

وجرياً على عادته فإن العلاج يقوم على أساس من القناعة النفسية والتدرج ولذلك فإنه يبين فى هذا الخصوص عدة أمور :

(ا) فضيلة الجوع وذم الشبع .

---

(١) الإحياء ٣ : ١٦٣ (٢) الإحياء ٤ : ١٠٨

(٣) الإحياء ٣ : ٧٧ (٤) الأربعين ١٠١

(ب) فوائد الجوع وآفات الشبع ، وتبدو هنا طريقته التحليلية لدراسة النفس والسلوك ، فهو يبين أن فوائد الجوع على أنواع أهمها :

١ — الفوائد الأخلاقية وهى : زوال البطر الذى هو مبدأ الطغيان والغفلة ، وكسر شهوات المعاصى ، والاستيلاء على النفس الأمارة ، والتمكن من الإيثار والتصدق . ٢ — الفوائد الدينية وهى : رقة القلب ليتهيأ لإدراك لذة المثابرة ، والتأثر بالذكر ، وعدم نسيان بلاء الله وعذابه ، وتيسير المواظبة على العبادة ، ودفع النوم ودوام السهر من أجلها . ٣ — الفوائد النفسية ، تتمثل فى صفاء القلب ، وإيقاد القريحة ، وإنفاذ البصيرة . ٤ — الفوائد المادية وهى : صحة البدن ، ودفع الأمراض ، وخفة المؤونة ، وقلة الصرف .

وذلك يدل على أن الجوع يبعث حالة من النشاط العام فى البدن والفكر ، وبالتالى فإن الإقلال من الطعام والصيام لا يضعفان النشاط البدنى والعقلى على أن لا يستمر ذلك كثيراً(١) .

(ج) ثم يبين الغزالى الطريقة التى يعالج بها هوى الطعام على النحو التالى :

١ — أن لا يأكل إلا حلالا ، وهذا ما يؤمن للعلاج بطانة وجدانية تتمثل فى اطمئنان الضمير . ٢ — تقليل الطعام ويكون ذلك بالتدريج .

(د) ثم يوضح الغزالى أنه ليس المقصود من هذا العلاج مجرد الجوع وإنما الوصول إلى حد الاعتدال ، وإن بدا أن فى أول العـــلاج شيئاً من التطرف ، ربما يومىء إلى أن الإفراط فيه مطلوب .

(هـ) ثم يشرح بعد ذلك الانحرافات التى تصاحب إشباع هذا الميل ويعالجها واحدة بعد الأخرى (٢) .

---

(١) د . نجاتى : علم النفس ص ٤٣

(٢) لاستيفاء هذا الموضوع انظر فصل كسر الشهوتين فى الجزء الثالث من الإحياء.

٢ – الميل الجنسى :

وهو من الميول الأساسية عند الحيوان والإنسان ، ولئن كان أساس الدوافع الفطرية كما رأينا هو الميل إلى الطعام ، من حيث كونه لابد منه لحفظ البقاء ، الذى هو السبب الموجب للدوافع ؛ إلا أن الميل الجنسى قد يصبح أقوى الميول وخاصة عند استثارته ؛ فأعظم الشهوات عند الإنسان، على حد قول الغزالى شهوة النساء(١) .

وهى أغلب الشهوات عليه ، وأعصاها عند الهيجان على العقل(٢) ؛

وإذا كانت هنالك بعض الوسائل التى تفيد فى تحقيق الإقلال من ممارسة هـذا الميل . إلا أنه ليس هنالك ما يحقق كبته كلياً ، أو الوقوف أمام الخواطر التى يبعثها . يقول الغزالى : « وغض البصر يفيد فى منع المعصية ، ولكن حفظ القلب عن الوسواس والفكر لا يدخل تحت اختياره ، بل لا تزال النفس تجاذبه وتحدثه بأمور الوقاع ،ولا يفتر عنه الشيطان الموسوس فى أكثر الأوقات »(٣) . حتى ولو كان ذلك أثناء الصلاة(٤) .

وسبب قوة هذا الميل ، أن لذة إشباعه تشكل أقوى لذة إذا دامت ، ولذلك كان الإنسان ضعيفاً أمام هذا الميل . وقد فسر بعضهم الآية القرآنية « **وخلق الإنسان ضعيفاً** » (النساء ٢٨) بعدم القدرة على الصبر عن النساء (٥) ، وهذا ما يجعل الجنيد يقول « أحتاج إلى الجماع كما أحتاج إلى القوت » (٦) .

بالإضافة إلى ذلك ، يرى الغزالى أن هذه الشهوة هى الأغلب على مزاج العرب(٧) .

أما الوظائف التى يؤديها هذا الميل فهو فى نظر الغزالى على نوعين :

(١) وظائف دينية أخلاقية : وذلك لأن الإحساس به يتيح الإنسان

---

(١)و (٢) الإحياء ٣ : ٩٧
(٣)،(٤) الإحياء ٢ : ٢٩
(٥) المرجع السابق .
(٦) المرجع السابق .
(٧) المرجع السابق ٢ : ٣٠

أن يتصور أعظم اللذات الحسية التي توجد في الآخرة . ذلك لأن اللذة عند الغزالي أبسط شعور وجداني ، ولا تعرف بغيرها ، فإذا عرفها الإنسان عن طريق ممارستها تمثلت له هذه اللذة في الجنة ، وقد شرح ذلك بقوله أن يدرك لذته فيقيس به لذات الآخرة فإن لذة الوقاع لو دامت لكانت أقوى لذات الأجساد ، كما أن النار وآلامها أعظم آلام الجسد ، والترغيب والترهيب يسوق الناس إلى سعادتهم »(١) .

(٢) وظائف دنيوية : ذلك لأن هذا الميل هو الذي يحقق بقاء النسل ودوام الوجود(٢) واستمرار الحياة الإنسانية(٣) ولذلك جعل الغزالي الفائدة الأولى من الزواج هي الولد فقال « وهو الأصل ، وله وضع النكاح . والمقصود إبقاء النسل وأن لا يخلو العالم عن جنس الإنس . وإنما خلقت الشهوة باعثة مستحثة »(٤) .

ويظهر هذا الميل عند الإنسان في فترة المراهقة ، ويفتر في حال الكبر (٥) .

ولكن الغريزة الجنسية لا تنشط إلا بمثير ، وهذا هو الشأن في كل استجابة سلوكية ، لأنها إنما تكون نتيجة لاجتماع الدافع والمثير . والذي يثير الميل الجنسي إما أن يكون خارجياً كما ذكرنا أو داخلياً . فأما المثير الخارجي فيكون عن طريق إحدى الحواس وخاصة النظر ، وأما المثير الداخلي فيكون عن طريق الخواطر وقد أشرنا إلى كل ذلك سابقاً(٦) .

ويقف أبو حامد من هذا الميل نفس الموقف الذي يقفه من الميول الأخرى . فهو ليس مذموماً في ذاته ، وليس محموداً في ذاته أيضاً ، إذ أن في كل ميل مقداراً محموداً ومقداراً مذموماً (٧) . ويكون هذا الميل

---

(١) الإحياء ٣ : ٩٦
(٢) الإحياء ٣ : ٩٧ — (٣) الإحياء ٣ : ٢٢٠
(٤) الإحياء ٣ : ٢٥ — (٥) الإحياء ٣ : ٣٠
(٦) الإحياء ٤ : ٨٣ ، ٣ : ٣،٩٨ : ١٠٢ — (٧) الميزان ١٢٦

محموداً عندما يتحقق منه المقدار الذى لا بد لحفظ النوع ، وبعبارة أخرى حين يكون مطيعاً للعقل والشرع باستمرار وعلى حال من الاعتدال(١) .

ولئن كان هذا الميل شديد الأهمية فى حياة الإنسان وسلوكه ، إلا أن الغزالى لم يجعل منه الدافع الوحيد فى الحياة ، كما فعل ذلك بعض علماء النفس المحدثين مثل فرويد ، نتيجة لبعض الدراسات التى قاموا بها(٢) على المرضى .

وسنرى أثناء حديثنا عن تعديل الدوافع أن الغزالى يحاول دائماً أن يمنع هذا الميل من التحكم فى سلوك الإنسان ، والخروج به عن حدود العقل والشرع (٣) .

٣ – الميل إلى الاستعلاء والسيطرة :

لقد ذكر أغلب علماء النفس غريزة السيطرة كدافع من أهم الدوافع الإنسانية،وقالوا إنها تظهر إذا وجد الإنسان نفسه فى موقف يشعر بالقوة، لأن العلاقة بين فردين تأخذ شكل السيادة من جانب والإذعان من جانب آخر (٤) .

ويتمثل هذا الميل عند الغـــزالى فى مظاهر عدة ، مثل الميل إلى الرئاسة ، وحب الجاه والغلبة والعجب والكبر وحب المدح والرياء(٥) .

والملاحظ أن بعض ما ذكره الغزالى من ميول الاستعلاء والسيطرة يمكن أن يدخل تحت عنوان الانفعالات والعواطف لتمييز العنصر الوجدانى فيها ، كما فى حالة الكبر الذى يوجد عند الإنسان اعتداداً وهزة وفرحاً وركوناً إلى ما اعتقده .

---

(١) الإحياء ٣ : ٩٦

(٢) Adler : Le temperament nerveux p. 14

(٣) الإحياء ٣ : ٩٦

(٤) د . هلجارد : مختارات من علم النفس ص ١١١

(٥) الإحياء ٣ : ٢٧٢ و ٣ : ٢٩٠،والأربعين ١٣٤

ولكننا صنفنا هذه الظواهر النفسية فى بحث الدوافع لأن الغزالى لا يفصل بين الدوافع والعواطف إلا فصلا دراسياً، ولأنه يعتبر الانفعالات أنواعاً من الدوافع (١) .

وترتبط هذه الميول بحاجات نفسية باطنية ، كالرغبة فى تملك تقدير الآخرين والتأثير بهم(٢) ولذلك كانت من الميول القوية فى الإنسان . ولكنها أرقى من الميول السابقة ، لأن ما تشبعه من حاجات يبدو أرقى من حاجات الطعام والجنس .

ومع أن هذه الدوافع لا تتصل بحب البقاء إلا اتصالا غير مباشر ، إلا أنها كثيراً ما تكون أقوى من الدوافع الأولية . وهذا ما يشير إليه الغزالى بقوله : «وحب الجاه قد يكون أقوى من حب المال لأن من معه الجاه يملك المال لا العكس(٣) ولذة الرئاسة هى الغالبة على الخلق(٤) . ولابد من وجود قدر من هذه الدوافع كحد ضرورى لبقاء حياة الإنسان(٥) ويشرح هذا المعنى فيقول : « فلو خير الرجل بين لذة الدجاج السمين واللوزينج ، وبين لذة الرياسة وقهر الأعداء ، ونيل درجة الاستعلاء . فإن كان المخير خسيس الهمة ميت القلب شديد النهمة اختار اللاحمة والحلاوة ، وإن كان عالى الهمة كامل العقل اختار الرياسة(٦) ولهذا السبب كانت ميول الغلبة والرياسة والاستعلاء أغلب اللذات على نفوس العقلاء»(٧) .

ومن صفات هذه الدوافع عند الغزالى :

١ — أنها تقوم عموماً على إثبات النفس، ونفى الغير ، والدفاع عن البقاء(٨)

---

(١) الإحياء ٣ : ٣٦٠ ويعرف الغزالى الكبر بأنه الاسترواح إلى رؤية النفس فوق المتكبر عليها (الإحياء ٣ : ٣٣٥) .

(٢) الإحياء ٣ : ٢٧٤ ، وهلجارد المرجع السابق ١١٣

(٣) المرجع السابق .

(٤) الإحياء ٤ : ٣٠١

(٥) الإحياء ٣ : ٢٧٨

(٦) الإحياء ٤ : ٣٠٠

(٧) الإحياء ٤ : ٧٦ ، ٣ : ٣٧٣

(٨) الإحياء ٣ : ٦٩

وتحقيق الذات وكمالها «وحب الجاه من حب الذات وكل موجود يعرف ذاته فإنه يحب ذاته ويحب كمال ذاته ويلتذ به »(١) .

٢ – أنها ثابتة بالطبع ، لأن حب الجاه من الطبع كحب المال جبل عليه القلب(٢) .

٣ – وسبب كونها مطلوبة للطبع وثابتة فيه ، لما فى هذه الميول من المناسبة لأمور الربوبية «**قل الروح من أمر ربى** » (الإسراء ٨٥) (٣) .

وقد علمنا سابقاً أن الغزالى فى أحد تصنيفاته للميول يبين أنها بهيمية وسبعية وشيطانية وربوبية ، وهى الكبر والتجبر وطلب الاستعلاء . وهذه الميول كما هو ملاحظ إنما تأتت من الروح التى نفخت فى الإنسان ، والتى هى من أمر الله ، فشكلت أحد عناصره . ولذلك قال بعض مشايخ الصوفية : ما من إنسان إلا وفى باطنه ما صرح به فرعون من قوله أنا ربكم الأعلى(٤) .

ومعنى ذلك أن هذه تتعلق بحاجة النفس إلى الكمال ، والكمال من الصفات الإلهية(٥) .

ولئن كانت هذه الميول على هذه الصورة من الأهمية التى يبينها الغزالى، فإنها تفقد أهميتها ككل الميول عندما تخرج على حدودها المرسومة لها .

فالمطلوب منها ما يساعد على دفع الشر والرقى فى معارج الكمال(٦) والمذموم هو الذى يحمل على مباشرة المعصية أو يتوصل بواسطته إلى معصية(٧). وحينما ينقلب العجب بالذات إلى كبر فإن ذلك يكون مذموماً ، لأنه يحول

---

(١) الإحياء ٣ : ٢٧٥ (٢) الإحياء ٤ : ٧٦
(٣) الإحياء ٣ : ٢٧٤ و ٤ : ٦٩ و ٤ : ٧٦ (٤) الإحياء ٣ : ٢٧٤
(٥) الإحياء ٣ : ٢٧٤ و ٣ : ٣٣٨ و ٣ : ٣٦٢ (٦) الإحياء ٣ : ٣٧٨
(٧) المرجع السابق، و د . يوسف مراد المرجع السابق ٤ .

بين العبد وبين أخلاق المؤمنين كلها ، ويتنافى مع أن يحب الإنسان للإنسان ما يحبه لنفسه(١) .

ويظهر ذلك جلياً حين نعلم أن الكبر واحد من ثلاث : ١ — فهو إما أن يكون على الله وهو أفحش أنواعه ٢ — أو أن يكون على الرسل .

٣ — أو أن يكون على العباد ، وذلك بأن يستعظم نفسه ويستحقر غيره(٢) .

٤ — الميل إلى الاجتماع :

أو ما يسميه البعض بالغريزة الاجتماعية ، ومظهرها ميل الإنسان إلى بنى جنسه ، ويعدد لها علماء النفس شواهد متعددة مثل الاستهواء والمشاركة الوجدانية والميل إلى التقليد(٣) .

ولكن هل يعتبر الغزالى هذا الميل ضرورياً فى الطبع الإنسانى ؟

إن بعض الباحثين يلقى ظلالا من الشك حول رأيه فى هذا الموضوع على اعتبار أن الإمام كان من رجال الصوفية الذين يؤيدون العزلة ويرغبون عن الزواج .

وقد أشار إلى ذلك الدكتور عبد العزيز عزت أثناء تعليقه على ما أورده الدكتور زكى المبارك فى كتابه « الأخلاق عند الغزالى » حين تحدث عن تأثر الغزالى بمسكويه .

يقول الدكتور عزت : إن هنالك خطين منفصلين يسير عليهما كلا المفكرين ، ثم يتساءل هل يتأثر الغزالى بمسكويه ، وأحدهما يقول بالعزلة والانفراد ، بينما ينادى الآخر بأن الإنسان مدنى بالطبع (٤) .

---

(١) الإحياء ٣ : ٣٣٥ (٢) الإحياء ٣ : ٣٦٣ و ٣ : ٣٤٨

(٣) د . القوصى ، المرجع السابق .

(٤) د . عزت : مسكويه ٢٣٦

ورأينا أن الغزالى :

(١) لم يدع إلى العزلة ولم يرغب عن الزواج بصورة مطلقة .

(٢) أنه على فرض تأييده للعزلة فليس معنى ذلك إنكاره لوجود الميل الاجتماعى عند الإنسان أو نقضه لقانون : الإنسان مدنى بالطبع(١).

فأما أنه لم يدع إلى العزلة فبيانه أن الغزالى كعادته فى دراسة كل ميل من الميول الإنسانية ، يعرض للموضوع بصورة حيادية ثم يعطى رأيه بعد ذلك. وإن نظرة إلى عناوين هذا البحث فى كتاب الإحياء لتؤيد ما نقول ، فقد قسمه إلى بابين : أولها ينقل فيه مذاهب وحجج كل من أنصار العزلة وخصومها ، وثانيهما يشير فيه إلى فوائد العزلة وغوائلها وكشف الحق فيها.

ثم يعلق على ذلك فيقول : « فإذا عرفت فوائد العزلة وغوائلها تحققت أن الحكم عليها مطلقاً بالتفصيل نفياً أو إثباتاً خطأ ، بل ينبغى أن ينظر إلى الشخص وحاله ، وإلى الخليط وحاله ، وإلى الباعث على مخالطته ، وإلى الفائت بسبب مخالطته من هذه الفوائد المذكورة ، ويقاس الفائت بالحاصل، فعند ذلك يتبين الحق ويتضح الأفضل » (٢) .

فالغزالى إذاً لم يصدر حكماً عاماً فى هذا الموضوع وإنما هو يعالج فى بحثه قضايا أخلاقية ، وسلوكاً صوفياً .

كما أنه يعرض إلى موضوع الزواج والترغيب فيه أو عنه ، بنفس الطريقة . ويحكم عليه حكماً مشابهاً(٣) .

ثم إنه على فرض تأييد الغزالى للعزلة(٤) ، فإن ذلك لا علاقة له بالقول بوجود الميل الاجتماعى أو الشك فى وجوده ، لأنه يبحث هذا الموضوع كشيخ صوفى يعالج النفس ويبين أدواءها .

---

(١) الإحياء ٢ : ٢٢٢ – ٢٤٣

(٢) الإحياء ٢ : ٢٤٢ (٣) الإحياء ٣ : ٣٦

(٤) أو الخلوة عن الناس لأن العزلة أحياناً تستعمل بمعنى العزلة عن النفس . الروضة ص ١٤٠

وعلى ذلك فالميل الاجتماعى بحسب رأيه فطرى عند الإنسان «فقد خلق بحيث لا يعيش وحده »(١) .

وكأن رأى الغزالى يتفق مع رأى مكدوجل فى اعتبار الدوافع الاجتماعية غريزية ، على عكس ما يقول به كثيرون من علماء النفس(٢) .

إن هذا الميل يحقق حاجتين أساسيتين فى الإنسان وهما ، حاجته إلى النسل وبقاء الجنس، وحاجته إلى التعاون على تهيئة أسباب المطعم والملبس(٣) ، أو ما يمكن تفصيله بأنه الحاجة للمشاركة والاعتماد على شخص آخر ، والمصاحبة والمشاركة الجنسية ، وحاجات الاعتبار ، مثل الحاجة للسيطرة والاعتزاز بالنفس والمكانة(٤) .

ويتحقق الميل إلى الاجتماع فى الحلقات الإنسانية التالية :

– فى نطاق العائلة ، تجد الميول العائلية التى هى ليست للنفع وقد لا يفكر الإنسان أبداً بالنفع فيها(٥) .

– وفى نطاق أوسع ، تجد الميول نحو العشيرة والبلد .

– بالإضافة إلى الميول الاجتماعية نحو المشتركين فى العقيدة أو بنى الإنسان عامة .

وحين يقارن الغزالى بين قوة الميول المتعلقة بحب البقاء ، وبين الميول العائلية ، فإنه يغلب حب البقاء عليها « فلو خير المرء بين قتله وقتل ولده وكان طبعه باقياً على اعتداله آثر بقاء نفسه على بقاء ولده »(٦) .

ولعل السبب فى ذلك انتباه الغزالى إلى أن الدوافع الغريزية مرتبطة بحب البقاء مباشرة ، بينما تبدو الميول الاجتماعية تابعة لها . « والإنسان لفرط حبه لبقاء نفسه يحب بقاء من هو قائم مقامه وكأنه جزء منه لما عجز عن الطمع فى بقاء نفسه أبداً » .

***

(١) الإحياء ٣ : ٢٥٢
(٢) د . نجاتى المرجع السابق .
(٣) الإحياء ٣ : ٢٢٥
(٤) هلجارد ، المرجع السابق ١١٤
(٥) الإحياء ٣ : ٢٨٩ ، ٤ : ١٩٥
(٦) المرجع السابق نفس الصفحة .

تعديل الدوافع واعلاؤها

يعتبر هذا البحث من المواضيع الهامة فى علم النفس الحديث .

وذلك لأن كثيراً من الدوافع لا يتم إشباعها لأسباب مختلفة ، فيزيولوجية أو مادية أو اجتماعية وأخلاقية .

وإذا لم تشبع الدوافع فإننا نستطيع أن نتصور عدة حالات :

— أن يكون مصيرها الكبت(١) ويترتب على ذلك شعور من الفرد بتزايد الضغط ، وهذا ما يجعله فى قلق شديد وآلام قد تؤدى به إلى أمراض نفسية .

— أو أن يكون مصيرها الإعلاء والتصعيد ، وذلك عن طريق محاولة الارتقاء بالدوافع إلى مرتبة رفيعة ، ويتم ذلك بتوجيه الطاقات والميول فى اتجاه راق صالح يقره المجتمع ، وبدلا من أن تسير الغريزة فى المسالك الطبيعية غير المهذبة ، فإنها تسلك مسالك راقية(٢) .

— وقد يكون مآل الدوافع القلب أو النكوص ، وذلك حين يسير السلوك الغريزى مضاداً لصالح المجتمع ، وتصبح تصورات الإنسان آنذاك مصطبغة بالطفولية والبعد عن النضج .

— وقد يحصل ما نسميه الآن بإبدال الدوافع . وفى هذه الحالة لا نتناول الغرائز مباشرة ، ويتم ذلك بأن يشغل وقت الفرد بعمل نافع

---

(١) يشير فرويد إلى أن الكبت ليس مجرد الامتناع عن إتيان العمل الغريزى الذى تدفع إليه الطاقة الشهوية ، وإنما هو الشعور باستقذار العمل الغريزى أيضاً .

Freud : The Contribution to the sexual theory, A. Brill 1940. p. 85.

(٢) د : القوصى : أسس الصحة النفسية ٧٨

حتى ينصرف عن نشاط غريزى معين ، وذلك كتكوين ميل المطالعة بدلا من الغريزة الجنسية(١) .

وقد أشار علم النفس إلى الوسائل التى يتم بها تعديل الغرائز والتى أجملها بعضهم بما يلى :

– تعديل من ناحية المثير ، فبعد أن كانت الدوافع تستثار بمثيرات فطرية ، تصبح استثارتها ممكنة بمواضع أخرى غير فطرية ، كما تفقد بعض المثيرات الفطرية قدرتها على إثارة الغرائز .

– تعديل من الناحية النزوعية ، أو أسلوب السلوك الذى يحقق الغرض الغريزى .

– تعديل بسبب استثارة غرائز مختلفة فى وقت واحد .

– تعديل ناشىء عن تنظيم الغرائز وانفعالاتها حول موضوعات تكوّن ما يسمى بالعواطف (٢) .

* * *

ما هو موقف أبى حامد من هذا الموضوع :

إن الغزالى لا يعترف بكبت الغرائز والدوافع ، وإنما يقول بإمكان تعديلها وإعلائها وذلك لأنه يعتبر مختلف الدوافع أساسية فى الإنسان ، ويعترف بكل ما فى المرء من دوافع وميول .

ويلح على أن للدوافع مهما نزلت درجتها طبيعة مزدوجة، أى أنها إما أن تكون وسيلة لارتقاء الإنسان ، أو أن تكون سبباً فى ضياعه .

أما عن اعتبار مختلف الدوافع أساسية فقد أشار إلى ذلك فى أكثر من موضع . يقول مثلا « والشهوة والغضب والحسد والطمع والشهرة وغيرها من دوافع لا تنقطع ما دام الإنسان حياً »(٣) .

---

(١) المرجع السابق .

(٢) Mc Dugal : Social Psy. p. 27

(٣) الإحياء ٣ : ٢٩

ويروى أن رجلا قال للحسن : يا أبا سعيد أينام الشيطان ؟ فتبسم وقال : لو نام لاسترحنا . إذ لا خلاص للمؤمن منه ، ولكن له سبيل إلى دفعه وتضعيف قوته (١) .

والدوافع الغريزية لا يمكن إخمادها ، والشهوة والغضب لا يمكن قمعها ولا منعها بالكلية ، لأن الأنبياء لم ينفكوا عن ذلك(٢) . لذلك يردد قوله « والغضب والشهوة لو أردنا قمعهما وقهرهما بالكلية حتى لا يبقى لهما أثر لم نقدر عليه أصلا ، ولو أردنا سلاستهما لما قدرنا عليه » (٣) .

وهكذا فليس المطلوب إذن إماتة الشهوة ، وإنما يراد كسرها حتى لا يكون المقصود منها مجرد التلذذ ، بل « استيفاء القوة للتوصل إلى العلم والعمل »(٤) وتكون الغاية من التعديل عنده « أن لا تستولى الدوافع على العقل مستسخرة له فى ترتيب الحيل الموصلة إلى قضاء الأوطار »(٥) « وأن تبقى الروح هى الرئيسة لجميع القوى »(٦) . فالله لم يخلق الشهوة والغضب كما يقول الغزالى « لتكون أسيرهما ولكن خلقهما ليكونا من أسراك فتسخرهم للسفر الذى أمامك ، تجعل أحدهما مركبك والآخر سلاحك حتى تصيد سعادتك »(٧) .

أما عن اعتراف الغزالى بكل ما فى الإنسان من دوافع ، فإنه يتفق فى ذلك مع الإسلام . الذى يأخـــذ الكائن البشرى بكل نوازعه ودوافعه الجسدية والعقلية والنفسية ، ويتضح هذا مما غلبناه من أن معنى الفطرة هو وجود الاستعدادات المختلفة فى الإنسان ، وذلك استناداً على أن الإنسان تآلف من طبيعة أرضية وأخرى سماوية لقوله تعالى « **إذ قال ربك للملائكة إنى خالق بشراً من طين . فإذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له**

---

(١) الإحياء ٣ : ٢٩

(٢) الإحياء ٣ : ٥٥ (٣) الإحياء ٣ : ٥٤

(٤) الميزان ٦٠ (٥) المرجع السابق ١٥

(٦) A.I. Othman : the concept of man in Islam, p. 76.

(٧) الكيمياء ٥٠٤ مجموع

ساجدين » (سورة ص ٧١ ، ٧٢) (١) فالأصل الأرضى يتمثل بالطين ، أما الأصل العلوى فإنه روح الله .

والإنسان على هذا مركب من « نصف ملاك ، ونصف حيوان ، وخلقة الإنسان الربانية كالخلقة الحيوانية من حيث وجودها »(٢) .

والدوافع التى تقوم على كل من هاتين الطبيعتين مطلوبة ، لأن كيان الإنسان مجموع جسمه وعقله وروحه ، إذا صح لنا أن نفصل بينها فهى كيان مترابط واحد ممتزج اسمه الإنسان .

فالجسم هو وشائج اللحم والدم ، وهو الدوافع الغريزية ، وهو الشهوة الجامحة التى لا تهدأ أو تكف ، وهو المطالب بحفظ الحياة على الأرض بالمحافظة على الذات والنوع .

والعقل يقوم بمهمته فى مساعدة الإنسان من أجل حصوله على المعرفة والوسائل الصحيحة ، للإجابة على نوازع الغريزة ، كما يمثل النزعة الدائمة إلى المعرفة والتى يبدو كأنها فى ذاتها هدف مقصود عن طريقها ترتقى الحياة وتتقدم . وهى تحقق أهدافها الأصلية فى الوقت ذاته وهكذا يكون الرقى باعثاً أصيلا فى الإنسان وينزع إليه نزوعاً ذاتياً(٣) .

وعند الإنسان شيء أسمى من العقل ، وصفة ليست من هذا العالم ، يمتاز بها عن بقية الكائنات وهى تلك الخاصة التى تجعله قادراً على الارتقاء من النطاق الدنيوى(٤) كما تتصل بالقوى الخفية فى الكون لتتلقى منها النور الذى لا تدركه الحواس ولا العقل ، ولكنه موجود بالرغم من ذلك وتتلقاه الروح .

---

(١) محاضرات د . الأهوانى على طلبة الماجستير لعام ١٩٦٠

(٢) لمقارنة هذه الفكرة مع باسكال أنظر
A. J. Wensinck : Op. Cit., pp. 32, 33

(٣) محمد قطب ، الإنسان بين المادية والإسلام ط ٤ ص ٨٤ ومنهج فى التربية الإسلامية ص ١٢٨

(٤) حيدر بامات ، مجالى الإسلام ص ٢٥٧

وهكذا تكون الدوافع كلها (أو الطبيعة الإنسانية بكل ما ركب فيها من ميول) ضرورية للإنسان سواء فى هذه الحياة أو من أجل الحياة الأخرى والوصول إلى الله ، والبدن كما رأينا إنما « هو مركب للإنسان فى سفره ولا يمكن العبد أن يصل إلى غاية سفره ما لم يسكن البدن ويجاور الدنيا لأن المنزل الأدنى لابد من قطعه للوصول إلى المنزل الأقصى »(١) .

ويفتقر الأمر إذاً إلى تعهد البدن وحفظه ، وإنما يحفظ البدن بأن يجلب إليه ما يوافقه من الغذاء وغيره ، وأن يدفع عنه ما ينافيه من أسباب الهلاك ، «فافتقر لأجل جلب الغذاء إلى جندين باطن وهوالشهوة ، وظاهر وهو اليد والأعضاء . فخلق فى القلب من الشهوات ما احتاج إليه الأعضاء التى هى آلات الشهوات »(٢) . وهكذا فللإنسان إذاً ، أهداف حيوية لابد من تحقيقها حتى تستمر الحيوة على وجه الأرض .

أما عن الوظيفة المزدوجة لهذه الدوافع ، فإن الغزالى كما ذكرنا يعتبر أن الدوافع إما أن تكون وسيلة للارتقاء أو العكس ، وذلك لأنها إما أن تسير متزنة يوجهها هدف واحد . فتقوم بمهمتها على وجه صحيح ولا يكون هنالك ما يدعو إلى محاولة للتعديل أو للتصعيد ، وإما أن يسيطر أحد الدوافع على الأخرى ، فيفرض سلطانه عليها ، ويصبح الإنسان مستوعب الهم له « وتنحرف الميول عن الهدف الصحيح » وتكون مسوقة لعمارة الدنيا دون الآخرة »(٣) ، ويصبح المرء عبداً لها مؤتمراً بأمرها (٤) ، كما يصبح العقل خادماً لها(٥) ، وتتولد عنها حينذاك مختلف الأخلاق الخبيثة(٦) .

فالميل إلى الطعام إذا انقلب إلى شهوة للطعام ، فإنه يستعبد الإنسان

---

(١) الإحياء ٣ : ٤ — (٢) المرجع السابق .

(٣) الإحياء ٣ : ٩ — (٤) الإحياء ٣ : ٦٤

(٥) الإحياء ٣ : ٤٥ — (٦) الإحياء ٣ : ١٨

ويسيطر على تفكيره وسلوكه ويقعد به عن الارتفاع ، وكذلك الأمر بالنسبة لشهوة الجنس والتملك وغيرها .

والخطر الشديد أن هذه الدوافع إذا استحكمت يرتبط بعضها مع بعض، وتتآزر كلها لتحطيم الإنسان ، إذ «تتبع شهوة الطعام ، شهوة الفرج وشهوة الشبق إلى المنكوحات ، ثم شدة الرغبة فى الجاه والمال اللذين هما وسيلة إلى التوسع فى المنكوحات والمطعومات ، ثم يتبع استكثار المال والجاه أنواع الرعونات وضروب المنافسات والمحاسدات »(١) .

وحين تصبح الشهوات على هذا الشكل من السيطرة فإنها تصرف الإنسان عن كل خير ، وعن الوصول إلى النور الإلهى أيضاً ، ذلك « لأن ما يصرف النفس عن النور – حسب تعبير الغزالى – موجان « الموج الأول هو موج الشهوات الباعثة إلى الصفات البهيمية والاشتغال باللذات الحسية وقضاء الأوطار الدنيوية ، والموج الثانى هو موج الصفات السبعية الباعثة على الغضب والعداوة والبغضاء والحقد والمباهاة . . . وبالحرى أن يكون القلب مظلماً بذلك »(٢) .

وليس هم الحياة فى نظر الغزالى مجرد أداء المطالب البيولوجية وما يتعلق بها من رغبات وشهوات ، فهو لا يرضى للإنسان أن يكون كالحيوان مقيداً بحدود غريزته التى تفرض عليه كل حركاته وسكناته ، لأنه يصبح حينذاك كأى كائن آخر يعيش بمجرد الميول الغريزية ، كما يصبح مقيداً بجبرية وحتمية تتمثل فى تحكم الغرائز فيه، بينما يرى الغزالى أن الإنسان حر إن لم يكن بالدوافع الغريزية المفروضة عليه ، فبالطريقة التى يستجيب بها لتلك الدوافع والمدى الذى يذهب إليه حين يستجيب لها (٣) .

***

(١) الإحياء ٣ : ٧٧ (٢) المشكاة ٤٥ – ٤٦
(٣) الإحياء ٣ : ٦ ، المعارج ٨٦ .

فالغزالى إذاً إنما ينكر خروج الدوافع عن حد الاعتدال وهذا مايجب أن يتناوله التعديل أو الإعلاء ، وذلك بإيجاد نوع من التوازن بين الدوافع المختلفة ، على أساس ما ذكرناه من أن الإنسان ليس ملاكاً كما أنه ليس بالشيطان ، وأنه إن كان قادراً فى بعض حالات الهبوط أن يصل إلى درجة الشيطان من الشر ، وفى بعض حالات الارتفاع أن يسمو بروحه إلى مستوى الملائكة من الطهر إلا أنه فى حالته الطبيعية شىء بين هذا وذاك.

ولئن كانت الروح العامة فى الإسلام تميل إلى تحقيق التوازن دائماً وتكره التطرف ولو كان إلى أعلى ، ولذلك منعت الرهبانية التى تقوم على القضاء على كل نوازع الجسد ، إلا أن الغزالى يميل أحياناً إلى مثل هذا التطرف وذلك حين حديثه عن مجاهدة النفس وفى أثناء كتاباته الصوفية .

وتحقيق التوازن يكون بتغليب الجزء العاقل والروحى الذى لا يقدر كائن غيره عليه . فهو الذى يستطيع أن يؤدب الشهوة بالغضب أو الغضب بالشهوة ، « ذلك لأن الله خلقهما مسخرتان تحت إدراك الحسى المدرك للحالة الحاضرة »(١) وهو الذى « يدفع كيد الشيطان ومكره ويكشفه عن تلبيسه ببصيرته النافذة ونوره المشرق الواضح ، وبذلك يعتدل الأمر ، ويظهر العدل فى المملكة ويجرى العقل على صراط مستقيم » (١) .

بالإضافة إلى ذلك ، يعمد الغزالى لإتمام عملية التعديل والإعلاء إلى ربط سلوك الإنسان بأهداف عليا للحياة الإنسانية ، وتذكير الناس دائماً بهذه الأهداف كلما انحرفوا عنها ، أو حطت بهم شهوات الجسد عن التوجه إليها إذ لابد من غاية — أو بتعبير الغزالى من هم — يسيطر على القوى كلها ، وبذلك تصطبغ حياة الإنسان بهذه الأهداف وتتوجه الدوافع كلها فى سبيل تحقيقها ، وهذا ما يحقق رقياً وسمواً وتصعيداً دائماً .

من أجل هذا يربط الغزالى الإنسان بغاية أساسية وهى الوصول إلى

---

(١) الإحياء ٣ : ٩

الله ، ويذكره بهذا الهدف الأعلى دائماً ، حتى يوجه جميع إمكانياته وطاقاته ودوافعه من أجل تحقيقه .

ومن الأمثلة على ذلك ، تأكيده على ربط شهوة الطعام بهذا الهدف إذ يقول « ذلك بأن يعلم الغاية من خلق الشهوة والغضب ، فشهوة الطعام إنما خُلقت لتبعث على تناول الغذاء لتدارك ما تحلل من أجزاء البدن بالحرارة الغريزية حتى يبقى البدن سليما ويستطيع نيل العلوم والوصول إلى الحقائق والتشبه بالملائكة وعند ذلك يكون قصده من الطعام التقوى على العبادة دون التلذذ به » .

والأمر نفسه بالنسبة لشهوة الجنس إذ يقول الغزالى « ويعلم أن شهوة الجماع خلقت لتكون باعثة له على الجماع وهو سبب بقاء النوع الإنسانى فيطلب النكاح للولد والتحصن لا للعب والتمتع »(١) .

وهكذا يكون حجة الإسلام بتأكيده هذا على الهدف من السلوك قد سبق الكثيرين من علماء النفس الذين ألحوا على وجوب دراسة السلوك من خلال الأغراض والغايات ، ويتجه البحث حينئذ إلى الغاية من السلوك وليس إلى سببه ؟ لأننا لا يمكن إلا أن نتصور للحياة النفسية هدفاً تتجه نحوه كل صنوف النشاط أو الفعالية ، بغض النظر عن رقى هذه الغاية أو انحطاطها . وحينذاك لا يكون الاهتمام فى دراسة النفس موجهاً إلى أجزاء العقل أو النفس بل إلى العقل كله ، ولا إلى دراسة الإحساس أو الانفعال بالعناصر الحسية ، أو الأصول الانفعالية أو الفسيولوجية ، وإنما نهتم بالهدف أو الغاية من الإحساس والانفعال(٢) .

***

والغزالى فى هذا كله يبدو بعيداً عن عملية الكبت ، ويمكن أن نسمى طريقته فى معالجة الدوافع باسم عملية الضبط وهى تختلف عن الكبت ، لأن

---

(١) معارج القدس ٦٥ ، والإحياء فصل كسر الشهوتين من المجلد الثالث .

(٢) Adlar : Psychological Abstracts : 1929, p. 712, 1

هذا الأخير عملية قمع لا شعورى(١) ، فى حين أن عملية الضبط عملية إرادية ، وسلوك الإنسان هنا سلوك إرادى ، يتميز بالقدرة على الكف : وتركيز الانتباه فى اتجاه معين مرسوم ، وذلك لتحقيق إعلاء الميول. وعناصر هذا الضبط حاضرة فى شعورنا ولذلك لا يترتب عليه كبت ما ، وهو عملية واعية لا تتعرض للشهوة فى منبتها ، والمهمة الأساسية لها التنظيم والتصعيد.

وما يظن من أن الغزالى يدعو إلى كبت الدوافع يمكن رده الى أمرين :

١ ـ تطرفه أحياناً فى الدعوة الى قمع الدوافع وقد ذكرنا أن هذا إنما يكون فى أول طريق المجاهـــدة والسلوك إلى الله ، وحيث تحتاج ضرورة التربية إلى أخذ المرء بشىء من الشدة .

٢ ـ مغالاته فى ذم الدوافع الغريزية وقد ذكرنا أيضاً أنه إنما يقصد بهذا الذم الدوافع التى استحكمت واستقرت وسيطرت على سلوك الإنسان وأصبحت تشكل خطراً عليه .

أما الحدود الكبرى لعملية تصعيد الدوافع وتعديلها ، فإنها تتم تحت عنوان ما يسمى بمجاهدة النفس. وقد تأثر الغزالى فى هذا الموضوع بالصوفية واعتمد عليهم اعتماداً كبيراً .

وهو يفهم المجاهدة كما فهمها السابقون من الصوفية ، على أنها تغيير معنوى للباطن ، وعلى أنهم حين يقولون مت قبل أن تموت ؛ لا يقصدون العمل على تحطيم النفس الشهوانية ، وإنما يدعون إلى تطهيرها من صفاتها التى ليست إلا شراً خالصاً واستبدال هذه الصفات بأضدادها(٢) .

ولن نبحث هذا الموضوع بتوسع لأنه يتطرق إلى دراسات صوفية خالصة ونحن هنا أميل إلى دراسة علم النفس العام . ولكننا نلم إلمامة يسيرة بكيفية وقوف الإنسان أمام الدوافع .

---

(١) التفتازانى ، دراسات فى الفلسفة الإسلامية ص ١٤٤

(٢) نيكلسون : الصوفية فى الإسلام ص ٤٥

ويلاحظ أن الدوافع أثناء محاولة التصعيد تكون على الوجه التالى: بواعث الدين ، يقف فى مقابلها بواعث الهوى .

أما بواعث الهوى فإنها تمثل العنصر الجموح فى الإنسان ، وأما بواعث الدين فإنها الطرف المنظم الضابط الموجه » أو على حد تعبير الغزالى « إن الطبع باعث والشرع مانع »(١) .

ويكون العلاج بتقوية بواعث الدين ، وإضعاف بواعث الهوى .

وإضعاف بواعث الهوى يكون : بإضعاف مادة قوتها من الغرائز والبواعث والخواطر والرغبات ، وقطع أسبابها المهيجة وتسلية النفس عنها بالمباح . وللغزالى فى هذا الموضوع تحليل دقيق للنفس وما تحتويه من بواعث وخواطر يمكن الرجوع إليه فى المواضع المتعلقة برياضة النفس فى ربع المهلكات من الإحياء ، وكذلك فى ربع المنجيات منه وخاصة أثناء تفصيله لمعنى الصبر والشكر (٢) .

وأما تقوية بواعث الدين فتكون فى : تذكير الإنسان بالنتيجة الحسنة من وقوفه أمام سيطرة الدوافع ، وتعويده على مصارعة الهوى ، وإبعاده عن الوساوس والمشاغل(٣) .

ونستطيع أن نلخص وسائل مجاهدة النفس عند حجة الإسلام بمايلى:

تزويد الإنسان بالإرادة القوية التى يستطيع بواسطتها القيام بهذه المجاهدة لأنها هى التى تستطيع عملياً الرقى بالإنسان ، وتصعيد الدوافع حتى تتحقق أهدافه ومثله العليا . وقد أفردنا بحثاً خاصاً لموضوع الإرادة .

---

(١) الإحياء ٣ : ٩٣

(٢) لبحث الخواطر ينظر الإحياء ١ : ١٦٤ ، ٣ : ٢٥ ، ٣ : ٢٢٨ . ولبواعث الدين والهوى ينظر الإحياء ٤ : ٧٤ و ٤ : ٣٦٨

(٣) ميزان العمل ص ٦٢

تعويد الإنسان على القيام بالأعمال الصالحة ومصارعة الأهواء خاصة . وقد أفردنا لبحث العادة عامة فصلا خاصاً .

شغل أوقات الفراغ بالمباح سواء كان عمـلا أو جهاداً أو تسلية لا شبهة فيها .

الاستفادة من أنواع العبادات المختلفة فى الوقوف أمام الأهواء وكسر حدتها ، « لأن العبادات كلها إنما شرعت لإصلاح القلوب ولأن المعالجة بالعلوم العقلية لا تكفى »(١) .

وهذا ما جعل الغزالى يفرد باباً خاصاً فى الإحياء باسم العبادات ، وهى تقوم عنده على نظرته إلى وجوب تعاون الباطن والظاهر فى كل سلوك ، أو ضرورة ارتباط الأعمال البدنية بالاهتمامات النفسية ، وكل هذا يعتمد كما رأينا على وجود أصلين فى الإنسان هما الروح والجسد .

من أجل ذلك كله نجد الغزالى يبحث العبادات على أساس جديد يوجه النظر فيه إلى العناية بالصورة الباطنية للصلاة ، وليس بالحركات الظاهرة منها . ويلح على أثر ذلك فى الرقى بالإنسان وتصعيد دوافعه بالإضافة إلى العادة الجيدة التى يكتسبها الإنسان من العبادة .

وبذلك يمكن للصلاة أن تنهى عن الفحشاء والمنكر ، وأن تذكر دائماً بالهدف الأعلى . كما يمكن للصوم أن يقوى إرادة النفس التى تساعد على ضبط الشهوة ، وللزكاة أن تحقق قدرة الإنسان على ضبط شهوة المال . وبهذه الطريقة يستفيد الغزالى من تعاون جميع الطاقات البدنية والنفسية والعقلية فى توجيه الإنسان إلى غاية محددة واضحة .

وبهذه الوسيلة وحدها تتكامل شخصية الإنسان لأن تكامل الشخصية ليس إلا وحدة اتجاه النزعات الفطرية والمكتسبة عند الفرد دون الخضوع (أو احتمال الخضوع للتغير والتناقض) .

***

---

(١) الإحياء ٣ : ١٥

العـادة

تمهيد فى العادة وأهميتها

يحتاج الإنسان إلى التعلم أكثر من أى كائن آخر ؛ وذلك بسبب الاختلاف الكبير بين إمكانياته وهو طفل ،وبين الخبرات الإنسانيةالضخمة فى الهيئة الاجتماعية . والإنسان أقدر الكائنات على التعلم . والتعلم هو العملية التى ينتج عنها تغيير فى السلوك أو التفكير أو الشعور . ومن أشكاله ، العادة التى يمكن أن نعرفها ، بأنها الشكل الذى يتم به التعلم ويؤول إلى الآلية .

والعادة تؤدى مهمة خطيرة فى حياتنا ، ولو تعمقنا فى ملاحظة شئوننا لوجدنا أن أكثر نشاطنا يقوم على العادات . فالطريقة التى بها نأكل ونشرب أو نخلع ملابسنا ، وأسلوبنا فى التحية والوداع والتفكير والرد على المواقف الجزئية ، إنما هى غالباً عادات استقرت وثبتت بالتكرار .

وتبدو أهمية العادة عند الغزالى من تخصيص ربع كامل من كتاب الإحياء بعنوان « العادات » يتناول فيه آداب المعاملات الجارية بين الإنسان ونفسه، وبينه وبين الناس ، مما يتعلق بالأكل والشرب والملبس والمسكن والعلاقات المختلفة الأخرى ، ويظهر من هذا أنه يرى أن كثيراً من فضائلنا ورذائلنا إنما هو مجرد عادة .

غير أنه لايغالى كما غالى البعض حين جعلوا حياتنا برمتها مادام لها شكل محدد لاتزيد عن كونها كومة العادات العملية والانفعاليةوالنظرية ، انتظمت فى نمط خاص لخيرنا وسعادتنا أو لشقائنا . وأنها لذلك هى التى تحملنا إلى مصيرنا المحتوم أياً كان هذا المصير .

إن الغزالى يستخدم العادة كوسيلة من وسائل التربية ، فيحوّل الخير إلى عادات تقوم بها النفس بغير جهد أو مقاومة . ولكنه فى الوقت نفسه يحول دون الآلية وذلك عن طريق التذكير الدائم بالهدف المقصود من العادة ،

وعن طريق الربط الحى ، بين القلب البشرى وبين الله ، ربطاً تسرى فيه العاطفة السامية والإشعاعة النيرة فلا ترين عليه الظلمات .

ويؤكد لنا أهمية العادة عند الإمام نظرته إلى الأخلاق ورأيه فى أنها تعتمد على أساسين : أحدهما فطرى يتعلق بالجود الإلهى أو الطبع ، وثانيهما مكتسب عن طريق العادات المختلفة(١) .

ويتفق الغزالى فى رأيه باكتساب الأخلاق عن طريق العادة مع أكثر فلاسفة الإسلام(٢) .

وتقوم العادة على أساس قابلية الكائن الحى للتعلم ، ويمكن أن تعوّد الحيوانات على بعض العادات ، ولكنه يفرق بين تربية العادة فى الإنسان ، وتربيتها فى الحيوان ، ذلك لأن عادات الحيوانات لا تخرج عن كونها حركية بحتة ، بينما يمتاز الإنسان عن الحيوان بوجود العقل العملى ، الذى يشرف على الحياة الانفعالية والعاطفية والنزوعية ، وبذلك يتهيأ للإنسان اكتساب عادات أرقى ، كما يتوفر له تكامل شخصيته وتكوين مجموعة من العادات ذات الهدف الأخلاقى(٣) .

***

---

(١) الإحياء ٣ : ٥٦ (٢) تهذيب الأخلاق : لمسكويه ٢٥ – ٢٦

(٣) الإحياء ٣ : ٥٧

تعريف العادة

يعرف ابن سينا العادة بأنها « تكرير فعل الشيء الواحد مراراً كثيرة زمناً طويلا فى أوقات متقاربة »(١) .

ويعرفها مسكويه بأنها « حال للنفس داعية لهـا إلى أفعالها من غير فكر ولاروية »(٢) .

ونستطيع أن نستخلص مفهوم العادة عند الغزالى من مجموعة من أقواله فنقول « إنها حالة أو صفة نفسية تظهر فى القلب ، ويفيض أثرها على الجوارح ، وتتطلب القيام بعمل ، أو يصدر عنها أعمال دون تكلف أو روية أو فكر . وتبدأ بتكلف الأفعال الصادرة عنها ابتداء لتصير طبعاً انتهاء »(٣) .

ويظهر هذا المفهوم شاملا لعناصر العادة المختلفة من تكرار ، وفترات زمنية ، واكتساب ، ومن كونها تساعد بدورها على اكتساب المهارات المختلفة ، كما تشكل دافعاً من داوفع السلوك ، وإن كانت تتم بصورة آلية .

***

(١) ابن سينا : رسالة العهد (٢) مسكويه : المرجع السابق ص ١٤٦
(٣) الإحياء ٣ : ٥٨

تكوين العادات

من استعراضنا لمفهوم العادة نلاحظ كيف أن الغزالى يميز بين مرحلتين :

١ — مرحلة تكلف الأفعال .

٢ — مرحلة ثباتها على اعتبار أنها صفة أو حالة نفسية دافعة لأداء سلوك على نحو آلى .

وقد سبق الغزالى فى تمييزه بين هاتين المرحلتين علماء النفس المحدثين الذين يرون أيضاً أن العادة تمر بدورين :

الدور الأول — وهو ما نطلق عليه اسم تكوين العادة ، وفيه تتصف الأعمال التى يقوم بها الفرد بالتحسن المستمر إذ نجد فى كل تمرين جديد تقدماً معيناً ويستمر هذا التقدم إلى أن تكون فى الفرد تلقائية وعفوية فيؤدى العمل العادى بشكل آلى دون أن يراجع شعوره أو تفكيره الواعى .

الدور الثانى — وفيه يتوقف العمل عن التقدم ويصل إلى نوع من الثبات بحيث يكون تحسنه جزئياً وطفيفاً إلى حد بعيد(١) .

والتكوين الكامل للعادة يبدو « حين تجد فى نفسك ميلا وشوقاً إلى ممارستها كما تلذ أثناء فعلها ، فتصبح بدورها دافعاً للقيام بالعمل كبقية الدوافع والبواعث الأخرى » ويشرح أبو حامد ذلك بقوله « إن هذا الكمال لا يتم مالم تواظب عليها مواظبة من يشتاق إلى الأفعال الجميلة وينعم بها »(٢) .

ومن أجل الوصول إلى هذه النتيجة يشير إلى مجموعة من الأسباب المساعدة على تكوين العادة(٣) .

---

(١) Guillaume : La formation des habitudes p. 187.

(٢) الإحياء ٣ : ٥٧ (٣) د . يوسف مراد ، المرجع السابق ٢٠٢

ولئن كانت الحوافز الغريزية تعتبر عند علماء النفس المحدثين البيئة التى تنمو وتترعرع فيها العادة فإنهم لايختلفون كثيراً عن الغزالى فى هذا الموضوع ، لأنه يصر على ضرورة وجود هذه الميول دائماً ولذلك يقول « فإذا كانت النفس بالعادة تستلذ الباطل ، وتميل إليه وإلى المقابح ، فكيف لاتستلذ الحق لو ردت إليه مدة والتزمت المواظبة عليه . بل ميل النفس إلى هذه الأمور الشنيعة خارج عن الطبع يضاهى الميل إلى أكل الطين فقد يغلب على بعض الناس ذلك بالعادة . فأما ميله إلى الحكمة وحب الله تعالى ومعرفته وعبادته فهو كالميل إلى الطعام والشراب فإنه مقتضى طبع القلب »(١) .

وحين يكون الميل ضعيفاً فإن الغزالى يدعو إلى إثارة الوجدان ، وإنشاء الرغبة فى العمل والتعود ، عن طريق مايذكره عن فضائل ذلك ، ثم يحوّل الرغبة إلى عمل واقعى ذى صورة محددة واضحة السمات ، فيلتقى الظاهر والباطن ويتكافئان رغبة وسلوكاً ، وبذلك يخلق الباعث والميل إلى العمل واكتساب العادة .

وإذا كان علم النفس الحديث يعتبر عنصر التكرار عاملا أساسياً فى بناء العادة لما يرافقه من إزالة الحركات الطائشة . واكتساب الدقة بتركيز الانتباه ، والمقدرة على الوصول إلى السهولة والسرعة ، ومرونة الجهاز العصبى(٢) ، فإن الغزالى أعطى هذا العامل نفس الأهمية سواء كانت العادة المكتسبة حركية أو عقلية أو خلقية ، لأن التكرار هو الذى يساعد الإنسان على أن يصدر فعله بشكل آلى من غير فكر ولا روية .

ويضرب الغزالى أمثلة على ذلك بكل أنواع العادات .

فبالنسبة للعادة الحركية يشير إلى أن« من يريد أن يصير الحذق فى الكتابة له صفة نفسية حتى يصير كاتباً بالطبع ، فلا طريق له إلا أن يتعاطى بجارحة اليد مايتعاطاه الكاتب الحاذق ، ويواظب عليه مدة طويلة ... ثم لايزال

---

(١) الإحياء ٣ : ٥٧ – ٥٨

(٢) Guillaume : Op. Cit., p. 197.

يواظب عليه حتى يصير صفة راسخة فى نفسه ، فيصدر منه فى الآخر الخط الحسن طبعاً ، كما كان يصدر منه فى الابتداء تكلفاً(١) . ويكون هذا التكرار على نمط واحد على الدوام» (٢) .

ويبدو التكرار واجباً بالنسبة للعادة الخلقية أيضاً « لأن من أراد أن يصير سخياً عفيف النفس حليما متواضعاً فيلزمه أن يتعاطى أفعال هؤلاء تكلفاً حتى يصير ذلك طبعاً له(٣) « ومن أراد أن يحصل لنفسه خلق الجود فطريقته أن يتكلف تعاطى فعل الجود وهو بذل المال ، ومن أراد أن يحصل لنفسه صفة التواضع فطريقه أن يواظب على أفعال المتواضعين مدة مديدة»(٤).

ولا يقل عامل التكرار ضرورة بالنسبة للعادة العقلية عن ضرورته بالنسبة للنوعين السابقين « فمن أراد أن يصير فقيه النفس فلا طريق له إلا أن يتعاطى أفعال الفقهاء ، وهو التكرار للفقه حتى تنعطف منه على قلبه صفة الفقه فيصير فقيه النفس »(٥) .

وقد أشار الغزالى إلى وجوب كون التكرار مقترناً مع تقارب فى الزمان « حتى إذا صار معتاداً بالتكرار مع تقارب الزمان حل منها هيئة للنفس راسخة تقتضى تلك الأفعال وتتعاطاها بحيث يصير ذلك له بالعادة (٦) .

ويجب أن يكون تكرر الفعل لمدة من الزمن كافية حتى ترسخ العادة وتستقر فإن التكرار لمرة واحدة لا يكفى لذلك ، إذ لا تنال العادة بعمل يوم ولا تحرم بنقصان يوم»(٧) . فالعبادة مثلا لا تكتسب بتكرار ليلة ، وتكرار ليلة لا يحسب حسابه فى فقه النفس بل يظهر شيئاً فشيئاً على التدريج(٨).

وليس معنى ذلك وجوب الاستهانة بالقليل من العمل وخاصة من الناحية

---

(١) الإحياء ٣ : ٥٨ ، الميزان ٧٢
(٢) الإحياء ٣ : ٥٧
(٣) الإحياء ٣ : ٥٨
(٤) الإحياء ٣ : ٥٦
(٥) الإحياء ٣ : ٥٨
(٦) الميزان ٧١
(٧) المرجع السابق ٧٣
(٨) الإحياء ٣ : ٥٨

السلبية « لأن التعطل فى يوم واحد يدعو إلى مثله ثم يتداعى قليلا قليلا حتى تأنس النفس بالكسل وتهجر التحصيل فتفوته فضيلة الفقه ... وكما أن تكرار ليلة لا يحس بأثره فى فقه النفس فإنه يظهر شيئاً فشيئاً مثل نمو البدن »(١) .

ولا يصح إنكار أثر البيئة ومن ثم التربية فى اكتساب العادات ، لأن التقليد والتشبه بالمثل العليا ، وتربية الأطفال عليها كل ذلك من الأمور الهامة فى تكوين العادة . « لأن العادة قد تكون أحياناً بمشاهدة أرباب الأفعال الجميلة ، ومصاحبتهم وتقليدهم ، إذ الطبع يسرق الطبع »(٢) وإننا نرى العبيد والإماء — على حد تعبير الغزالى — « يسبون من المشركين ، ولا يعرفون الإسلام ، فإذا واقعوا فى أسر المسلمين وصحبوهم مدة ، ورأوا ميلهم إلى الإسلام ، مالوا معهم ، واعتقدوا اعتقادهم وتخلقوا بأخلاقهم ، كل ذلك بمجرد التقليد والتشبيه »(٣) .

وهذا ما جعل حجة الإسلام يعطى أهمية كبيرة لتربية الأطفال ، وتعويدهم العادات الحسنة منذ صغرهم ، وإبعادهم عن العادات السيئة وذلك لما هم فيه من مرونة واستعداد لتقبل مختلف العادات والانطباعات « فإن الطفل إذا عوّد الخير وعلمه ، نشأ عليه وسعد فى الدنيا والآخرة ، وإن عوّد الشر وأهمل شقى وهلك »(٤) .

وأهمية تربية الطفل على العادات الحسنة تبدو من اعتقاد الغزالى أن الإنسان يولد على الفطرة « كل مولود يولد على الفطرة » ...(٥) « فيكون قلب الطفل بذلك خالياً من كل نقش وصورة فى الفطرة ، وإنما تكون شخصيته قائمة بعد الطبع على التعود والاكتساب »(٦) .

---

(١) الإحياء ٣ : ٥٩
(٢) الإحياء ٣ : ٥٩
(٣) الجام العوام ٦١
(٤) الإحياء ٣ : ٧٠
(٥) الإحياء ٣ : ٥٩
(٦) الإحياء ٣ : ٦٩ — ٧٠

ويسبق الغزالى فى هذا الموضوع الكثيرين من المحدثين الذين وجدوا أنه بما أن للعادة كل هذه الأهمية فى حياتنا ، فيجب أن تكون عنايتنا بالغة فى غرس عادات صالحة بين الأطفال ، وإنه إن كان هدف التربية تشكيل السلوك فالعادات هى المادة التى يتشكل منها السلوك(١) .

ويبدأ تعليم الطفل على اكتساب العادات منذ محاولة تعويده على ترك الرضاعة التى كانت عادة مستحكمة عنده (٢) ، ثم يعوّد كل مايتعلق بشئون الطعام والشراب لأنه أول مايغلب على الطفل من صفات(٣) ، وأخيراً يعوّد على مايتعلق بالملبس واللعب ومعاشرة الأهل والأقارب ووسائل التفكير .

من أجل ذلك يعنى الغزالى بتهيئة البيئة الصالحة للطفل منذ مرحلة الرضاعة ، حين يلح على اختيار المرضعة الصالحة ويؤكد على ضرورة حفظه من قرناء السوء ، وتهيئة المجموعة الصالحة من الأطفال ، حتى لا يألف الطفل اللعب والفحش والوقاحة (٤) ، ولابد من وضعه تحت مراقبة مستمرة(٥) لضمان سلامة العادة إذ أن كل عادة يجب أن تنبع من النفس كصفة داخلية دافعة للعمل ، « حتى يصير العمل التعودى للطفل بالطبع ، على أساس أنه صفة راسخة فى النفس »(٦) .

ومن كتابات الغزالى حول هذا الموضوع نستطيع أن نستخلص مجموعة من قواعد اكتساب العادات ، التى تساعد على تكامل الشخصية ، أهمها :

وجود مثل أعلى وقدوة صالحة « والمثل الأعلى عنده هو الإله والقدوة هو الرسول » .

— إثارة الرغبة الوجدانية واغتنام كل فرصة مناسبة لتكوين عادة حسنة .

---

(١) وليم جيمس ، المرجع السابق ١١٣
(٢) الإحياء ٣ : ٦٦ — (٣) الإحياء ٣ : ٧٠
(٤) الإحياء ٣ : ٧٠ — (٥) المرجع السابق
(٦) الإحياء ٣ : ٥٨

– عدم الإهمال فى ترك العادة الحسنة ولو مرة واحدة ، وعدم الاستهانة بالإقدام على العادة السيئة ولو مرة واحدة أيضاً .

– إيجاد العزيمة والمبادرة القوية المملوءة بالحماس والعاطفة لتكوين العادات الحسنة وذلك عن طريق الترغيب والترهيب .

– ضرورة التكرار المستمر والتدريب المتواصل(١) .

– بذل الجهد لذلك منذ أيام الطفولة .

– الرقابة المستمرة على الطفل من المربى ، ومراقبة الإنسان لله حتى لايترك عادة حسنة ، ولايتهاون فى عادة سيئة .

***

---

(١) وليم جيمس المرجع ، السابق ١١٦ – ١٣٢

أنواع العـادات

يرى البعض أن تقصر العادة على تعلم الحركات ، فيخرج الإدراك والوجدان من نطاق العادة ، إذ تصبح العادة ظاهرة حركية وعضلية ، وتفسر آنذاك بأن تكرار الحركة يجعل العضلات المتصلة بهذه الحركات أكثر قبولا لتأديتها (١) .

لقد كان الغزالى أوسع نظراً من السلوكيين ، وأسبق فى الإشارة إلى شمول العادة للأعمال العقلية والوجدانية ، وبذلك تضم جميع مظاهر الحياة النفسية (الإدراك والوجدان والنزوع) فهو يرى ، أن العادات :

إما حركية تتعلق بحركات الجسد ، ويسيطر عليها المظهر النزوعى ، مثل عادة الكتابة . ويدخل تحتها ما يتعلق بعادات الطعام والملبس واللعب (٢) .

أو عقلية تتمثل بميل النفس إلى سلوك نظام ثابت فى بعض نواحى الإنتاج العقلى كفقه النفس والتفكير عامة (٣) .

أو وجدانية ، تتصل بالعواطف المختلفة التى يربى عليها الإنسان حين تطلعه نحو الحقيقة والفضيلة والجمال .

أو أخلاقية ؛ إذ أننا لا نستطيع أن نبحث العادة عند الغزالى وعند الأقدمين عموماً فى معزل عن الأخلاق . لأن الأخلاق تتم بالاعتياد والاكتساب وتعود الصلة بين العادة والأخلاق إلى أرسطو الذى كان يعتمد على العادات لتربية الفضائل الخلقية (٤) .

---

(١) Pieron : Nouveau Traité de Psy, Vol. IV p. 70

(٢) الإحياء ٣ : ٥٨ (٣) معيار العلم ١٣٤ ، ١٣٩ .

(٤) رسل : تاريخ الفلسفة الغربية ترجمة د . زكى نجيب محمود ١ : ٢٧٩

ويستند ذلك إلى كون العادات تعتمد فى اكتسابها على الحوافز الغريزية، والميول المختلفة . لأن العادة لا تخلق ميلا جديداً ، بل تشكل الميول الموجودة بأشكال مختلفة . ولذلك نرى أن الغزالى يضيف إلى العادة نوع العادات الخلقية ، كما أنه يعمد دائماً إلى إصدار أحكاماً بالقيم على كل نوع من أنواع العادات فلا يقتصر على عادات معينة بل يتحدث عن عادات الزهد والصبر والاعتدال والشجاعة وعفة النفس (١) ، كما أنه يحكم على بعض العادات بالجمال والحسن لأنها تقوم على أخلاق الخير ، وعلى غيرها بالسوء والقبح لاتصالها بأخلاق الشر (٢) .

***

---

(١) الإحياء ٣ : ٥٨

(٢) المرجع السابق .

آثار العادة

إن الأهمية الأساسية للعادة كما ذكرنا هى فى كونها تصبح من دوافع السلوك ، لأنها تدفع المرء للقيام بالعمل المتعوّد عليه (١) . وهكذا بعد أن تكون العادة مجرد حركة ظاهرة ، أو سلوك بدأ متكلفاً ، فإنها تنتهى إلى أن تصبح « صفة راسخة تنخفض من القلب إلى الجارحة وتقتضى وقوع الفعل المتعوّد عليه » (٢) .

***

ومن أهم آثار العادة :

١ – أنها تساعد على تكامل الشخصية بتكوين مجموعة من العادات الحسنة كالصدق والمحبة والعطف والتفكير السديد ، بحيث يكون من الصعب على الإنسان أن يتخلى عنها لتأكدها بالمواظبة (٣) . والحياة عادة ، فإذا تعوّد الفرد أن ينشغل عن دواعى شهواته فترة قل اندفاعه فى تيارها دون أن يشعر بكبت أو حرمان ، وإذا تعود أن يكون دائماً عبداً لشهواته الهابطة فلن يجد دافعاً للارتفاع حتى لو وجد الطاقة اللازمة لذلك .

٢ – وهى توفر قسطاً كبيراً من الجهد البشرى ، فيخف على الإنسان ما كان مستثقلا عليه من الخير (٤) لينطلق هذا الجهد فى ميادين جديدة من العمل والإنتاج والإبداع ولولا ذلك لقضى الناس حياتهم يتعلمون المشى والكلام .

٣ – وتؤمن العادة للعمل السهولة والسرعة والدقة . لأنها تتم بشكل آلى لا شعور فيه ، « فمن كانت الخياطة أكثر أشغاله فإنك تراه يومىء ،

---

(١) المرجع السابق (٢) الميزان ٧١

(٣) الإحياء ٣ : ٥٧ (٤) الميزان ٧١

إلى رأسه كأنه إبرته ليخيط بها ويبل إصبعه التى لها عادة بالدستبان ،ويأخذ الأزرار من فوقه ويقدره ويشبره كأنه يتعاطى تفصيله ثم يمد يده إلى المقراض » (١) .

ونلاحظ من هذا المثال كيف يصطبغ السلوك العادى باللاشعور بعد استقراره ، مما دفع بعض علماء النفس إلى تعريف العادة بأنها : نقل العمل من الشعور إلى اللاشعور (٢) .

غير أن هذه الآثار التى تبدو فوائد للتعود ، قد تصبح فى حد ذاتها مضار . وهكذا فإن العادة على عظم مهمتها فى الحياة تنقلب إلى عنصر معوق معطل إذا فقدت كل ما فيها من وعى ، وأصبحت عملا آلياً لا تلتفت إليه النفس ، ولا ينفعل له القلب . إنها عند ذلك تصبح طبيعة ثانية كما يقول الجاحظ (٣) ، أو طبيعة خامسة كما يقول الغزالى (٤) ، ويصبح من الصعب حينئذ التخلص من تحكمها ، لأنها خلقت فى النفس حاجة وميلا إلى التكرار ، وهى حينذاك تقضى فى النفس عجائب غريبة . يقول الغزالى فى هذا «فإننا قد نرى الملوك والمنعمين فى أحزان دائمة ، ونرى المقامر المفلس قد يغلب عليه من الفرح واللذة بقماره وما هو فيه ما يستثقل معه فرح الناس بغير قمار مع أن القمار ربما سلبه ماله وخرَّب بيته وتركه مفلساً ومع ذلك فهو يحبه ويستلذ به وذلك لطول إلفه له وصرف نفسه إليه مدة » (٤)

والعادة فى هذه الحالة طبع متحكم ، من الصعب التخلص منه ، ويزداد الخطر حين تكون العادة المتحكمة ضارة فيجمد الإنسان عليها ، ويفقد من الطاقة ما كان يمكن أن يوجهه إلى الخير وتحقيق تكامل شخصيته ، ويصعب الإقلاع عن هذه العادات السيئة ، كما يصعب على المرء التصرف بالأمور ، وإعداد النفس للطوارىء ، وسرعة التكيف مع البيئة ، ويصير

---

(١) الجام العوام ٦١ (٢) Guillaume : Op. Cit. p. 198.

(٣) الحيوان : للجاحظ ١ : ٥١

(٤) الإحياء ٤ : ٥٦ (٥) الإحياء ٢ : ٥٧

صلب الرأى من غير حكمة ، كما يخطىء فى الحكم الأخلاقى لأنه يحكم على الناس بحسب ما تعوده ويمنعه ذلك من إبصار الحقيقة(١) بل إن عادات من هذا النوع قد تجعل الباطل مستلذاً ، لأن النفس بالعادة تستلذ الباطل وتميل إليه(٢) وتشتد الخطورة حين تستحكم العادة فى المجتمع عموماً ، فتنقلب إلى تقليد أعمى ، يوجه الفرد والمجتمع كله وجهة لا يحكمها العقل والبداهة الإنسانية ، بقدر ما يحكمها شبح الماضى والتاريخ وسوط التقاليد واضطراد العادات ، ولهذا كان الغزالى حرباً على التعصب والتقليد(٣) .

غير أن الغزالى لا يخشى خطر استحكام العادة لو أننا عنينا بالأمور التالية :

– تربية الأطفال على العادات الحسنة تربية صالحة .

– محاولة الاستعاضة عن العادات السيئة بالعادات الحسنة .

– مراعاة أن تكون العادات المكتسبة متفقة مع المثل العليا ، وإيقاظ ما فى النفس من إيمان وشرف للوقوف أمام العادات السيئة ، « فإن من غلب عليه حب الله مثلا وحب الآخرة اكتسبت حركاته الاعتيادية صفة همة » (٤) .

إلا أن العادة إذا استحكمت فإن من الضرورى علاجها ويكون ذلك إما بالقطع الفاصل ، أو بالتدرج البطىء حسب وسائل المجاهدة والتربية .

***

من كل ما ذكرناه يبدو لنا سبب اهتمام الغزالى بالعادة واعتماده عليها فى تعديل السلوك وتصعيد الدوافع وتحسين الخلق ، فهى مع الإرادة تكون الوسيلة التنفيذية المباشرة لأداء تلك المهمة .

---

(١) الاقتصاد فى الاعتقاد ٤٣
(٢) الإحياء ٣ : ٥٨
(٣) المعيار ١٣١ و ١٣٩
(٤) الإحياء ٤ : ٣٦٨

مفهوم الارادة

سبق أن بينا أن الغزالى يميز كما يميز علم النفس الحديث (١) بين عدة أنواع من السلوك عند الكائنات والإنسان . فهنالك الأفعال أو التغيرات الطبيعية التى تخضع لقوانين الطبيعية كسقوط الحجر ، وهى أفعال قسرية اضطرارية . ثم الأفعال الانعكاسية الآلية ، وذلك كطرفة العين حين يقرب منها شىء . ولا يدخل هذا النوع من الأفعال أيضاً فى نطاق الأعمال الإرادية لانعدام عنصر الاختيار . وأخيراً الأعمال الإرادية الاختيارية وهى التى تتم بعد روية وتفكير ومن ثم تدخل فى نطاق الأعمال التى يتحمل الإنسان نتائجها ومسئوليتها .

وقد أوردنا أمثلة كثيرة لهذا النوع من الأفعال (٢) وذكرنا كيف أنها تضم كل مظاهر النشاط النفسى من إدراك ووجدان ونزوع ، أو على حد تعبير الغزالى من فهم ، وشوق أو ميل ، وإرادة وعزم ، وتنفيذ (٣) .

وهذه الأعمال من مميزات الإنسان إذ أنه يؤدى أعمالا إرادية وأخرى آلية واندفاعية تعمل بوحى من غرائزه ، بينما أعمال الحيوان كلها من النوع الأخير لأنه لا يملك إرادة الكف حيث لا يستطيع أن يفكر فى الأمر حتى يختار بين أنواع السلوك .

ولذلك ميز الغزالى بين نوعين من الإرادة :

– نوع يشارك به الإنسان الحيوان وهو إرادة الشهوة .

---

(١) Guillaume : Op. Cit., 274.

(٢) الإحياء ٤ : ٢٤٨ (٣) الإحياء ١ : ٢٧٦ و ٤ : ٦

— ونوع يختص به الإنسان وهو الإرادة، التي تكون نتيجة « لإدراك غاية الأمر وطريق الصلاح فيه وانبعاث الشوق بعد عجز إلى جهة المصلحة وتعاطي أسبابها والإرادة لها » (١) ، وهذه الإرادة كما يبدو ليست إرادة الشهوة التي تمثل الدوافع الغريزية بل تكون على ضدها ، وإنما أطلق اسم الإرادة على النوع الأول تجاوزاً » (٢)

***

والإرادة لغة : نزوع النفس وميلها إلى الفعل ، بحيث يحملها عليه . والنزوع يعني الاشتياق ، والميل يعني المحبة(٣) . وتقال أيضاً للقوة التي هي مبدأ النزوع ، أي القوة المحركة .

وقد عرفها البيضاوي فقال : إنها ترجيح أحد مقدورين على الآخر وتخصيصه بوجه دون وجه أو معنى يوجب هذا الترجيح ، وهي أهم من الاختيار (٤) .

وتعني الإرادة عند الصوفيين ترك ما عليه العادة (٥) ، وعادة الناس غالباً الركون إلى الشهوة والغفلة . كما تعني أيضاً تصفية الإرادة .وهي عندهم عموماً استدامة الكد وترك الراحة. قال الجنيد : الإرادة أن يعتقد الإنسان الشيء ثم يعزم عليه ثم يريده ، والإرادة بعد صدق النية . وقيل :الإرادة الإقبال على الحق بالكلية والإعراض عن الخلق(٦). ولذلك قالوا: الإرادة بدء السالكين ، واسم لأول منزلة القاصدين إلى الله . وسميت كذلك لأنها مقدمة كل أمر فما لم يرد العبد شيئاً لم يفعله (٧) . ومن الإرادة كان اشتقاق المريد عندهم ، لأنه من له إرادة . كما أن العالم من له علم ،ولكن المريد يأخذ معنى آخر عند الصوفية فهو من لا إرادة له ، فمن لم يتجرد عن إرادته لم يكن مريداً (٨) .

---

(١) الإحياء ٣ : ٧
(٢) التهانوي ١ : ٥٥٤
(٣) المرجع السابق ١ : ٥٥٢
(٤) المرجع السابق ١ : ٥٥٣
(٥) الرسالة : للقشيري ص ٩٢
(٦) التهانوي ، المرجع السابق ١ : ٥٥٤
(٧) القشيري ، المرجع السابق .
(٨) المرجع السابق .

أما الإرادة عند المتكلمين فقد قال فيها الإمام الرازى « لا حاجة إلى تعريف الإرادة لأنها ضرورية فى الإنسان وهو يدرك وجودها بداهة كما يدرك التفرقة بين إرادته وعلمه وقدرته وألمه ولذته » (١) .

وقال بعضهم « إن الإرادة صفة تقتضى رجحان أحد طرفى الجائز على الآخر لا فى الوقوع بل فى الإيقاع » (٢) .

وقال التفتازانى فى شرح المواقف « الإرادة من الكيفيات النفسانية ، فعند كثير من المعتزلة هى اعتقاد النفع أو ظنه ، وقالوا : إن نسبة القدرة إلى طرفى الفعل على السوية ، فإذا حصل اعتقاد النفع أو ظن فى أحد طرفيه ترجح على الآخر عند القادر وآثر مافيه قدرته ... وعند بعضهم : الاعتقاد أو الظن هو المسمى بالداعية ، والإرادة ميل يتبع ذلك الاعتقاد أو الظن ، كما أن الكراهية نفرة تتبع اعتقاد الضرر أو ظنه وهى تختلف عن القدرة لأن القادر يعتقد النفع ولا يريده لانعدام الميل » .

والإرادة عند الأشاعرة صفة محضة لأحد طرفى المقدور بالوقوع ، وليست الإرادة مشروطة باعتقاد النفع أو بميل يتبعه ، فإن الهارب من السبع إذا ظهر له طريقان متساويان فى الإفضاء إلى النجاة فإنه يختار أحدهما لنفع يعتقده لا لميل يتبعه (٣) .

ويعتمد مفهوم الإرادة عند فلاسفة الإسلام على نظرية أرسطو فى النفس، فقد أشار إلى أن العقل يتميز بأمرين هما : الإدراك والإرادة، وأطلق على الإرادة اسم الشهوة العقلية (٤) .

والإرادة عند الفارابى تتكون من اجتماع القوة النزوعية والعقل الإنسانى .

---

(١) التهانوى ١ : ٥٥٢ (٢) المرجع السابق .

(٣) مقالات الإسلاميين للأشعرى تحقيق محمد محى الدين عبد الحمد ٢ : ٦٥

(٤) ينظر إلى جانب كتاب النفس لأرسطو ، أصول الفلسفة العربية لقمير ص ٨٣ وتاريخ الفلسفة للفاخورى والجر ١ : ٩٠ .

فالإرادة نزوع إلى ما أدرك ، إما بالحس وإما بالتخيل وإما بالقوة الناطقة ، وحكمه فيه أن يؤخذ أو يترك (١) .

وتمتاز الإرادة بأنها من مميزات العمل الإنسانى وتتصف بالخلقية « لأنها تقوم على اختيار الجميل والنافع » (٢)

أما عند ابن سينا فإن الإرادة قوة من القوى المحركة(٣) ، تتلقى أوامرها من القوة النظرية (٤)

وقد استفاد الغزالى من الاتجاه الصوفى والفلسفى والكلامى (٥) .

يقول عن الإرادة بالمعنى الصوفى : إنها السلوك فى طريق الله ، والمريد هو السالك فى الطريق (٦) .

وهى بالمعنى النفسى والأخلاقى انبعاث القلب إلى ما يراه موافقاً للغرض ، إما فى الحال أو فى المآل(٧) . أو هى ما ينبعث عن المعرفة ويسخر بالقدرة . أو بمعنى آخر هى الباعث المحرك للأعضاء على مقتضى حكم العقل .

وقد حاول الغزالى أن يوفق بين المعنى الصوفى والمعنى النفسى للإرادة ، ولكنه بقى على القول بالمعنى الصوفى لهاحيثما كان حديثه حديثاً صوفياً خالصاً .

وتعتمد الإرادة بالمعنى الصوفى عنده على المعرفة والشعور بالغرض . يقول فى ذلك « فمن شاهد الآخرة بقلبه مشاهدة يقينية أصبح بالضرورة

---

(١) الفارابى ، آراء فى أهل المدينة الفاضلة ٤٩ : ٥٠

(٢) الفرابى ، الفصول ٧٣ (٣) أحوال النفس : د . الأهوانى ٥٨

(٤) أحوال النفس ٦٣

(٥) يستعمل الغزالى الإرادة بالمعنى الصوفى ، والنية والقصد والعزيمة بالمعنى النفسى والأخلاقى . زكى المبارك المرجع السابق ١٨

(٦) الإحياء ٤ : ٣٥٤ (٧) الإحياء ٣ : ٧

مريداً حرث الآخرة مشتاقاً إليها ، فإن من كانت عنده خرزة فرأى جوهرة نفيسة لم يبق له رغبة بالخرزة وقويت إرادته فى بيعها بالجوهرة » (١) .

والإرادة بالمعنى النفسى والأخلاقى تكون نتيجة لتعاون قوتين :

١ — القوة المحركة الحيوانية التى تصدر عنها إرادة الشهرة ويكون النزوع بحبسها إلى الطلب أو الهرب حسبما يكون الأمر ملائماً للكائن الحى أو غير ملائم له(٢) .

٢ — القوة العملية « وهى مايتميز بها الإنسان وتبدو قوة ومعنى للنفس ومبدأ لحركة بدن الإنسان إلى الأفعال المختصة بالفكر والروية على ماتقتضيه القوة العاملة النظرية » (٣) . وذلك لأن جميع أعمال الإنسان لاتصح إلا بقدرة وإرادة وعلم ، والعلم يهيج الإرادة ، والإرادة باعثة للقدرة ، والقدرة خادمة للإرادة (٤) .

وواضح أن الإرادة بالمعنى الثانى ، أى تلك الموجهة بالقوة العملية ، هى التى تسمح للإنسان بالتوجه نحو غايات وأهداف تتفق مع تكامل الذات وتقوم على المثل العليا والإدراك والحكمة فى الأمور ، وهذا مايشير إليه فى الإحياء إذ يقول « فإن الإرادة من هذا النوع يختص بها قلب الإنسان فإنه إذا أدرك بالعقل عاقبة الأمر وطريق الصلاح انبعث من ذاته شوق إلى جهة المصلحة ، وإلى تعاطى أسبابها ، والإرادة لها ، وذلك غير إرادة الشهوة وإرادة الحيوانات ، بل تكون على ضد الشهوة ، فإن الشهوة تميل إلى لذائذ الأطعمة فى حين المرض ، والعاطل يجد فى نفسه زاجراً عنها وليس ذلك زاجر الشهوة »(٥) .

---

(١) الإحياء ٣ : ٧٢
(٢) مقاصد الفلاسفة : تحقيق سليمان دنيا ص ٣٤٧ — ٣٤٨
(٣) المرجع المذكور ص ٣٥٩ ، والميزان ص ٢٦
(٤) الأربعين ص ٢٦٢
(٥) الإحياء ٣ : ٧ ، والتهانوى ١ : ٥٥٢

ويظهر لنا مما عرضناه أن مفهوم الإرادة عند الغزالى لا يختلف كثيراً عن مفهوم علم النفس الحديث الذى يرى أن الإرادة هى : العملية النفسية التى ترمى إلى تكييف استجابة كان الصراع القائم بين مجموعتين من الميول قد أدى إلى إرجائها وذلك بترجيح الميول التى تبدو أسمى فى نظر الشخص(١). أو بتعبير آخر : هى الميل إلى العمل أو الدافع النفسانى الذى يدفعك إلى العمل سلبياً كان أم إيجابياً ، علماً بأن الدافع هنا ليس فطرياً أو عادياً ، وإنما هو دافع إرادى تتمثل فيه مظاهر الإدراك والنزوع والوجدان .

---

(١) د . يوسف مراد ، المرجع السابق ٣٢٣

كيف يتم العمل الارادى

يحرص الكثيرون من علماء النفس على تصنيف خطوات العمل الإرادى على النحو التالى :

الشعور بالغرض أو الباعث .
التروى .
العزم والتصميم .
التنفيذ

فأما الشعور بالغرض أو الباعث؛ فذلك لأن العمل الإرادى لابد فيه من شعور بالهدف المقصود من السلوك لأن العمل الإرادى سلوك شعورى.

وأما التروى؛ فلأن الإنسان قد يجد أمامه عدداً من الوسائل لتحقيق مايخطر فى ذهنه وهو مضطر إلى التروى فى كل هذه المسالك حتى يعرف الأصلح منها والأوفق لتحقيق الغرض المطلوب .

وأما العزم والتصميم فهو الاستقرار على رأى من هذه الآراء والتصميم عليه وعدم الرجوع عنه .

ولابد من التنفيذ لتصديق الإرادة وامتحان مدى ثبات العزم عليها .

وتتمثل فى هذه الخطوات مظاهر النفس الإدراكية والوجدانية والنزوعية.

ونحن نجد عند الغزالى أساساً لكل هذه العناصر .

إذ لابد من وجود الغرض الباعث على العمل والشعور به « فالمحرك الأول للإرادة هو الغرض المطلوب وهو الباعث »(١) وكلما كان الشعور بالغرض واضحاً ، والباعث قوياً ، كان ذلك مؤثراً على انجزام الإرادة « فمهما قوى الباعث أوجب ذلك جزم الإرادة وانتهاض القدرة ولم يستطع

(١) الإحياء ٤ : ٢٥٤

العبد مخالفة الباعث القوى الذى لاتردد فيه(١) ، ولاتنتهض الإرادة من مكانها مالم يأت إليها رسول العلم أو الباعث(٢) ، وقد يكون هذا الغرض أو الباعث من نتائج الحس أو التخيل أو التفكير(٣) .

ويجب أن يكون الباعث أو الغرض مرتبطاً بميل أو مصلحة أو حاجة ، ولابد أيضاً من الشعور بذلك الميل حتى تنبعث الإرادة « والميل إذاً لم يمكن اختراعه واكتسابه بمجرد الإرادة بل ذلك كقول الشبعان : نويت أن أشتهى الطعام وأميل إليه ، أو قول الفارغ : نويت أن أعشق فلاناً وأحبه فذلك محال ، بل لاطريق إلى اكتساب صرف القلب إلى الشىء وميله وتوجهه نحوه إلا باكتساب أسبابه وذلك مما يقدر عليه وقد لايقدر عليه وإنما تنبعث النفس إلى العقل إجابة للغرض الباعث الموافق الملائم لها ومالم يعتقد الإنسان أن غرضه منوط بفعل من الأفعال فلا يتوجه نحو قصده » (٤) .

وأما التروى فإنه يبدو فى اعتماد الغزالى على التفكير والعقل فى تمحيص البواعث المختلفة والمسالك المتعددة التى تبدو أمام الإنسان ، ومدى انطباق السلوك الذى سيقوم به على تحقيق الغرض المطلوب كما يبدو ذلك أيضاً من تأكيد الغزالى على تعارض الميول أو اتساقها أحياناً ، وعلى وجوب التفكير والروية وتحكيم العقل فيها لذلك « كان العلم شرطاً لجزم الإرادة وإن لم يكن سبباً لإيجادها »(٥) .

ويتأكد هذا المعنى إذا علمنا أن الإرادة لاتظهر عند الإنسان إلا فى مرحله حصول العقل . وذلك لاتساقها فى أداء مهمتها مع العقل « فالإرادة لاتكون عند الصبى فى أول الفطرة وإنما يحدث ذلك فيه بعد البلوغ وكذلك الأمر بالنسبة للعقل »(٦) ولافائدة لوجود البواعث والإرادة لولا وجود العقل ولا العكس ، « ولو خلق الله العقل المعرف بعواقب الأمور ولم

---

(١) الإحياء ١ : ٢٢٠
(٢) المعراج ٧٣
(٣) الإحياء ٤ : ٢٤٩
(٤) الإحياء ٤ : ٣٦١
(٥) المرجع السابق ٤ : ٦ و ٤ : ٩
(٦) المرجع السابق ٣ : ٧

يخلق هذا الباعث المحرك للأعضاء على مقتضى حكم العقل لكان حكم العقل ضائعاً على التحقيق ، ومهمة العقل فى التروى بمعرفة كون الشيء ملائماً أو موافقاً »(١) .

والروية أو الاختيار ضرورية لتمييز العمل الإدارى عن العمل الاندفاعى الشهوى ، وتبدو فى الفترة الواقعة بين إثارة الميل إلى عمل ما ، وبين العزم على تنفيذ ما أدت إليه الروية .

أما العزم وهو المرحلة الأساسية فى الإرادة والذى يعبر الغزالى به عن الإرادة أحياناً ، فإنه يبدو عند الغزالى فى الاستقرار عند رأى معين وعقد النية على تنفيذه ، والتصميم على ذلك ، وعدم التراجع عنه . ولابدأن يكون العزم صادقاً ، أى لايكون فيه مجال لميل آخر أو ضعف أو تردد ويكون ذلك بعد استعراض كافة الآراء وإبعادكافة الميول أو العوارض أو العلائق المخالفة . ويقول الغزالى فى ذلك إنه بعد العلم « تنجزم الإرادة الباعثة على التناول (أى تناول الطعام) .فانجزام الإرادة بعد تردد الخواطر المتعارضة ، وبعد وقوع الشهوة لهذا الطعام(٢) ، وبعد عدم المانع(٣) » لأن السلوك بعد كل هذه المراحل يحتاج إلى تصميم « أى قطع علائق القلب عن النظر إلى ما وراء لتكون متوجهاً إليه بقلبك »(٤) .

أما المرحلة الأخيرة من العمل الإرادى فهى التنفيذ أو العمل أو السلوك. والتنفيذ إما أن يكون سلبياً أو إيجابياً ، وإنما يكون سلبياً بترك عمل من الأعمال(٥) ، وإنما يتم هذا الترك بعد العلم والعزم .

ولئن كانت هذه المرحلة قليلة الأهمية بالنسبة لعلم النفس ، إلا أنها تبدو صعبة لأنها تواجه الواقع بكل مشاقه ، ولذلك يعتبرها الغزالى دليل العزم على الإرادة فيقول « ولابد من الوفاء بالعزم لأنه قد تصادفه أمور صارفة وهيجان الشهوة »(٦) .

---

(١) المرجع السابق ٤ : ٦
(٢) المرجع السابق نفس الصفحة
(٣) الإحياء ١ : ٢٦٨
(٤) المرجع السابق ٣ : ٣٥٤
(٥) الإحياء ٣ : ٤
(٦) الإحياء ٤ : ٢٧٧

وهكذا يبدو لنا أن كل سلوك عنـــد الغزالى لابد له من استكمال عناصره المختلفة .

ولئن أوضح الغزالى المراحل المختلفة للسلوك الإرادى ، إلا أنه كان يشعر بأن تقسيما من هذا النوع لمراحل الإرادة ،إنما هو تقسيم دراسى أكثر منه حقيقى ، لأن الحياة النفسية كل لايتجزأ « فلا يكاد الإنسان أن يميز بين الهمة بالحركة وبين التحرك ... أيهما أسبق وإن كانت الهمة قبل »(١) .

ولكن كيف نفسر الإرادة وخاصة مرحلة العزم : التى تعبر التعبير الصحيح عنها كما رأينا .

إن البعض يميل إلى تغليب الجانب العقلى على الإرادة لأن الإرادة ، عندهم أحكام عقلية ، أو عملية انتخاب بين أحكام . والعمل أفكار وسلوك والإرادة بينهما ، وإنما تكون الإرادة – على حد تعبير جيمس – عندما نملك عدداً من نظم الأفكار المتعارضة ، وتتوقف على وجود مجال وعى لدينا معقد التفكير ، وعلى الذخيرة الفكرية والمزاوجة بين الأفكار ، والإمساك بالفكرة المناسبة والإصرار عليها ، فالتفكير على هذا الأساس هو سر الإرادة كما أنه سر الذاكرة ، ويرتبط بمجهود من الانتباه ، ولولا هذا الجهد الموصول من الانتباه لطردت الفكرة التى نتمسك بها بواسطة الميول والاتجاهات الأخرى (٢) .

ويميل آخرون إلى تغليب الجانب العاطفى والانفعالى(٣) ، لأن الإرادة عند هؤلاء نتيجة مجموعة من الميول المتنازعة حين يتغلب أحدها على الأخرى، ومظهر الإرادة الأول على هذا الأساس هو الكف أو المنع(٤)،

---

(١) الحكمة فى مخلوقات الله : للغزالى ص ٣٤

(٢) وليم جيمس المرجع السابق ص ٢٣٢

(٣) Guillaume : Op. Cit., 274.

(٤) المرجع السابق ٢٧٥

والعمل الإرادى يبدو سابقاً على الفكرة أو الحكم ، ويكون الحكم محدداً بالإرادة(١) .

والغزالى وإن يكن أقرب إلى الاتجاه العقلى فى تفسير الإرادة ، لأنها عنده « الصفة المتوسطة بين القدرةوالعلم »(٢) إلا أنهلا ينكر الجانب العاطفى والانفعالى لأن كل عمل إرادى هو نتيجة لصراع مجموعة من الميول والخواطر والإلهامات والوساوس والأفكار ، وهكذا يكون رأى الغزالى أقرب إلى الحل الصحيح لمشكلة الإرادة ، ويظهر لنا ذلك إذا علمنا :

١ ــ أن الإرادة لا وجود لها بدون الميول والرغبات(٣) .

٢ ــ أن العمل لا يكون إلا بعد امتحان الدوافع والميول ، بل إن أى باعث إلى العمل إنما يظهر غالباً مع مجموع من الميول والبواعث لأن « انتهاض القدرة للعمل قد يكون بباعث واحد وقد يكون بباعثين اجتمعا فى فعل واحد . وإذا كان بباعثين فقد يكون كل واحد بحيث لو انفرد لكان ملياً بإنهاض القدرة ، وقد يكون كل واحد قاصراً عنه إلا باجتماع ، وقد يكون أحدهما كافياً لولا الآخر لكن الآخر انتهض عاضداً له ومعاوناً »(٤) .

٣ ــ البواعث قد تكون متصارعة بعضها معارض وبعضها متسق(٥) يقول الغزالى فى ذلك « وإذا اعتقد فإنما يتوجه القلب إذا كان فارغاً غير مصروف عنه بغرض شاغل أقوى منه ، وذلك لا يمكن فى كل وقت . والدواعى والصوارف لها أسباب كثيرة ويختلف ذلك بحسب الأشخاص والأحوال والأعمال »(٦) .

---

(١) المرجع السابق ٢٦٠ ويقارن ديكارت مع الغزالى فى موضــوع الإرادة والسيطرة على الانفعالات انظر لذلك ، عثمان أمين : ديكارت ط ٤ ص١٥ : ٢٤٣و
Descartes : ouvres de descartes, les passions P. 445, 561.

(٢) الإحياء ٤ : ٣٥٤
(٣) الإحياء ٤ : ٣٥٣
(٤) المرجع السابق ٤ : ٣٥٤
(٥) الأربعين ٢٦٣
(٦) الإحياء ٤ : ٣٦٤

٤ — ثم إن الصراع لا يقتصر على الميول بل يشمل جميع البواعث بما فيها الأفكار والخواطر(١) .

٥ — ولا يقتصر أثر هذه الميول والبواعث المتصارعة على الإرادة فى مرحلة العزم فقط ولكنها قد تستمر حتى مرحلة التنفيذ ، أو الجزم على القيام بالعمل على الأقل .

ونحب أن نشير فى نهاية هذا البحث إلى أن الإرادة عند الغزالى ترتبط دائماً بالقدرة أو بما يسميه « القوة الفاعلة » وذلك لأن فى الإرادة ثلاثة نواح :

(ا) الناحية البيولوجية وما يصاحب الإرادة من تكيفات عضوية وعضلية .

(ب) الناحية السيكولوجية وما تؤديه الدوافع والميول من دور فى تنشيط الإرادة .

(ح) الناحية الاجتماعية ودور البواعث المكتسبة فى الإرادة .

فما لم تجتمع القدرة أو النشاط البيولوجى مع النشاط السيكولوجى فإن الإرادة لا يكتب لها التنفيذ ، لأن الذات لا تستطيع أن تعمل ما ليس فى طاقتها أو طبيعتها أو جبلتها ، ولأن القدرة والعزم قد يتفقان على التنفيذ وقد لا يتفقان . وهذا ما انتبه إليه الغزالى حين ألح على الربط بين الإرادة والقدرة « لأن القدرة لا تتحرك إلا بالإرادة والإرادة لا تتم إلا بالقدرة وكم يريد الإنسان شيئاً ولا يقدر عليه . كالمريض الذى يريد الشىء ولكنه لا يستطيعه لانعدام القدرة »(٢) .

***

---

(١) الإحياء ٢ : ٢٨

(٢) الإحياء ٤ : ٦ ، ٤ : ١٠٩

أهمية الارادة

للإرادة كما ذكرنا أهمية كبيرة عند الغزالى ، لأنها تشكل الفارق الحاسم بين الإنسان والحيوان . فالحيوان لا يستطيع أن يضبط نوازعه بينما يمكن للإنسان أن يفعل ذلك عن طريق الإرادة المتحكمة فى مشاعره وأعماله بل إنه لا يبدو إنساناً ما لم يضبط نوازعه وينظم شهواته .

والغزالى بتأكيده على أهمية الإرادة ينكر الحتمية والجبرية النفسية فى سلوك الإنسان خلافاً لما فعل البعض حين جعل غريزة ما ، كالغريزة الجنسية ، منبعاً لأعمال الإنسان تتحكم فيه ولا يستطيع إلا أن يتقيد بحكمها .

وبما أن عنصر الاختيار فى حدود الإمكان الإنسانى متوفر ، فإن الارادة على ذلك شرط للمسئولية والجزاء ، ومحور الارتكاز فى الشخصية . ولا أهمية لعمل بدون إرادة لأنها روح العمل وأساسه(١) .

كما تتضح لنا أهمية الإرادة عندما ينظر الإمام إليها كعالم نفس أخلاقى ، ويقرر أنها نشاط الذات المتحركة العاملة وعنوان حياتها ، وأنها تجمع بهذا المعنى الوظائف السيكولوجية كلها بحيث تعمل متآخية متآزرة للرد على البواعث والأفكار المختلفة . وبذلك تصطبغ الشخصية الإنسانية بصبغة الإرادة التى تمثل حاضر الشخص بكل قواه الذهنية والجسمية والعملية .

وعلى أساس أن الأفعال الإرادية تصبغ الشخصية بطابعها ، ميز الغزالى بين ثلاثة أنواع من الشخصيات .

نوع تنطبع أعماله الإرادية بطابع التهور وعدم القدرة على الضبط وسيطرة الاندفاعات الغريزية « النفس الأمارة بالسوء » .

---

(١) زكى المبارك: الأخلاق عند الغزالى ١٠٢ والإحياء ٤ : ٣٦٤ وهادفيلد : علم النفس الأخلاقى ص٥٥ ، ومجلة علم النفس مجلد١ ج ٢ص١٣٩ مقال لأبى مدين الشافعى.

ونوع تصطبغ أعماله بالضبط وتحكم الإرادة مع ارتباطها بالمثل العليا « النفس المطمئنة » .

ونوع يبدو متردد العزيمة لا تصطبغ شخصيته بطابع مميز وبالتالى لا نستطيع الحكم مباشرة على ردوده الإرادية[1] « النفس اللوامة » .

وأخيراً..فإن فيما ذكرناه آنفاً أحكاماً خلقية،لأن دراسة الفعل الإرادى تنطوى دائماً على أحكام تقويمية . ولأن القيم الاجتماعية والدينية والخلقية من أهم معايير التميز بين الناس والحكم على قيمة الأشخاص .

***

(١) الإحياء ٣ : ٤٥

تربيــة الارادة

لئن كان من الضرورة بمكان العمل على تكوين عادات صحيحة فى الإنسان ، فإن من الواجب كذلك محاولة ترقية إرادته وتعويده على الردود الإرادية الصحيحة ، وكأن الغزالى يشعر بأننا كلما أمعنا فى اصطناع تلك الإرادة تزايدت قوتها ، ولذلك فإنه يستفيد من موضوع مجاهدة النفس عند الصوفية فى تربية الإرادة . وتنمية روح المبادهة فى الرد على المواقف المختلفة ، بصورة تنسجم مع شخصية متكاملة ، وذات صحيحة . وتتم تربية الإرادة عن طريق تكرار الميــل المحمود وتكرار مجاهدة العمل المذموم(١) .

ومعالجة ضعف الإرادة يكون بمعالجة أسبابها ، وتعود هذه الأسباب إلى :

١ — ضعف المنبه المناسب للذات الإنسانية . أى الباعث الذى يشحذ الإرادة ويوجهها نحو التحقيق الكامل لذاتية الفرد ، لأن انعدام هذا الباعث يجعل الشخصية ميالة إلى التفكك ، كما يضع الإرادة تحت رحمة اندفاعاتنا . ولذلك يجب أن نربط الإرادة دائماً بمثل أعلى ، يتمثل عند الغزالى بالتوجه إلى الله والإخلاص له(٢) . حتى لا يكون هنالك باعث « للحركات أو السكنات إلا ما يرتبط بهذا المثل الأعلى »(٣) .

٢ — قوة باعث الهوى الذى يتمثل بالاندفاعات الغريزية الواجب إضعافها عن طريق المجاهدة والرياضة .

***

---

(١) د . زكى المبارك المرجع السابق ١٠١

(٢) الإحياء ٤ : ٣٦٨ ، ٤ : ٣٧٧ (٣) الإحياء ٢ : ٢٦ .

الفصل التاسع

الحياة الوجدانية ..
انفعالات .. وعواطف

مقدمة فى الحياة الوجدانية

يصحب السلوك الإنسانى حالة من الارتياح أو عدم الارتياح ، أو من اللذة والألم . وقد اصطلح على تسمية هذه الحالة بالحياة الوجدانية .

يرى الغزالى أن هذا الشعور الوجـــدانى يرافق عدداً من المظاهر النفسيه مثل :

— **الدوافع** لقوله « إذ أن كل غريزة ركبت لأمور هو مقتضاها بالطبع ، فغريزة الغضب خلقت للتشفى والانتقام فلا جرم لذتها الغلبة والانتقام ، وغريزة شهوة الطعام خلقت لتحصيل الالتذاذ فلا جرم لذتها فى نيله ، ولا تخلو غريزة من ألم أو لذة »(١) .

— **والسلوك بالمعنى العام** لقوله : « وأما الشوق فإنه ينبعث بعد الفهم والتحقق بأن البيت بيت الله عز وجل فقاصده قاصد إليه وزائر له فالشوق إلى لقاء الله يشوقه إلى أسباب اللقاء لا محالة »(٢) .

— **كما يظهر فى السلوك الصوفى** وفى المقامات والأحوال خاصة ، لأن كل سالك فى الطريق تعتريه حالات من الفرح والسرور بناء على مايرد على القلب كحال الفرح الذى يرافق الشكر(٣) كما أن كل مقام من المقامات الصوفية يصحبه حالات شعورية وجدانية كالشعور بالندم الذى يرافق التوبة(٤).

فالبطانة الوجدانية إذن ضرورية فى السلوك ، ومرافقة للحالات النفسية المختلفة(٥) . وقد تشتد هذه الحالة الوجدانية بتأثير عوامل ومثيرات مختلفة فيكون من ذلك الانفعال ، كما أنها قد تكون هادئة محددة الهدف توجه سلوك الإنسان فى اتجاهات معينة فيتولد عنها العواطف المختلفة .

***

(١) الإحياء ٣ : ١٦٥ — (٢) الإحياء ١ : ٢٦٨

(٣) الإحياء ٤ : ٨٠ — (٤) الإحياء ٤ : ٤٠.

(٥) الإحياء ٤ : ١٣٩ ، ٤ : ١٥٢

الانفعـال

تمهيـد

إن انفعالى الخوف والغضب هما أهم الانفعالات عند الغزالى ولذلك فإن دراستنا للانفعال غالباً ما تعتمد عليهما .

يعرف الغزالى الانفعال الغضبى بأنه « شعلة نار اقتبست من نار الله الموقدة التى تطلع على الأفئدة ، وإنها لمستكنة فى طى الفؤاد استكنان الحجر تحت الرماد »(١) ويعرفه أيضاً بما يشبه تعريف أرسطو له فيقول : « إنه غليان دم القلب بطلب الانتقام »(٢) والأصل فى هذا التعريف نسبة الغضب عنده إلى النار الشيطانية على عكس الطين الذى شأنه السكون والوقار(٣).

ويظهر أن الغزالى قد تأثر فى تعريفه للغضب بمسكويه الذى يعرفه بقوله : « إنه حركة للنفس يحدث لها غليان دم القلب للانتقام »(٤) .

أما الخوف فإنه احتراق القلب لانتظار مكروه فى الاستقبال(٥) .

والسلوك الانفعالى يمتاز على ذلك بالحركة والاستعار والاضطراب(٦).

ووصف الانفعال بالاضطراب والاختلال والتغيرات الجسمية والنفسية العنيفة يتفق وآراء أكثر علماء النفس .

فالانفعال عند« ود ووث »حالة اضطراب فى النشاط العضلى والغددى(٧) كما أنه عند« يونج » قلق حاد يصيب الفرد عامة ، سيكولوجى فى أصله ،

---

(١) الإحياء ٣ : ١٦٠ ، والمعارج ٨٧ ، والأربعين ١١٩

(٢) الإحياء ٣ : ١٦٠ (٣) المرجع السابق .

(٤) التهذيب : لمسكويه ١٦١ (٥) الإحياء ٤ : ١٥٦

(٦) الإحياء ٣ : ١٦٠

(٧) Woodsworth : Psychology

ويشمل السلوك والناحية الشعورية والوظيفة الحشوية(١) ، وهو تصدع أو اختلال فى السلوك ، وإن الانفعالات العنيفة مثل الضحك والبكاء والإثارة العامة الشديدة هى انفعالات تتبين فيها فقداناً تاماً للسيطرة العقلية ، وأثراً ضئيلا للقصد الشعورى أو الإرادى(٢) .

ويشير بعض علماء النفس إلى أن الانفعال اضطراب حاد يشمل الفرد كله ويؤثر فى سلوكه وخبرته الشعورية ووظيفته الحشوية(٣) .

من استعراض هذه التعاريف المختلفة نلاحظ الميل الغالب إلى وصف الانفعال بأنه استجابة باعثة على الاختلال ، ولعل السبب فى ذلك أن أغلب دراسة العلماء تدور حول انفعالات معينة كالخــوف والغضب والقلق والاضطراب والغيظ وما شابه ذلك؛ أى أنهم ركزوا معظم اهتمامهم على العمليات الانفعالية التى تناسب تصورهم للانفعال على أنه اضطراب علماً بأن هنالك انفعالات أخرى كالسرور والحب والحنان مروا بها مروراً عابراً .

ولذلك يرى بعض علماء النفس المحدثين بأن الانفعال ليس مجرد اضطراب أو سلوك مختل ، فإنه يصعب رؤية اختلال نتيجة للحنان أو الشعور بالجمال أو ما نسميه بالعواطف ، وحتى فى انفعالات الغضب والخوف وغيرهما فإن مقصد الانفعال تحقيق توافق الكائن الحى مع نفسه ومع بيئته ، والانفعال على هذا الأساس أحد الوسائل الأساسية للدوافع عند الكائنات العليا ، أى أنه نوع من الدوافع يعتمد على نشاط عصبى معقد أكثر من اعتماده على مجرد تغيرات كيماوية أو استجابات بسيطة . وهو كدافع لا يختلف فى إثارته للسلوك عن الدوافع الفسيولوجية كالجوع والعطش وغيرها(٤) .

---

(١) عن الانفعال عند الإنسان والحيوان ليونج ص ٦٠

(٢) المرجع السابق .

(٣) د . نجاتى : علم النفس ص ٦٧

(٤) مقالات فى علم النفس : ترجمة د . عطية .

ويبدو لنا أن هذه المناقشة تتفق مع رأى أغلب علماء النفس الفرنسيين الذين يميزون فى الحياة الوجدانية بين الانفعالات وهى النوع العنيف منها ، وبين العواطف وهى الصورة الهادئة ، على عكس أغلب علماء النفس الأمريكيين .

وقد سبق الغزالى إلى التمييز بين الانفعالات العنيفة كالغضب والخوف ، والانفعالات الهادئة التى هى أقرب إلى العواطف كالرجاء والمحبة . كما أنه ميز فى الانفعالات درجات مختلفة من القوة والضعف .

ومهما يكن شأن الانفعال فإن الغزالى يضعه مع جملة دوافع السلوك وبواعثه وكثيرون من علماء النفس يرون هذا الرأى ويبدو لنا ذلك من ارتباط قوة الشهوة بالغضب . وإن كان هذا الارتباط ليس مضطرداً بين جميع الدوافع والانفعالات بهذا التحديد(١) .

إن بين الغزالى ومسكويه تقارباً كبيراً فى فهم الانفعال ، والغضبى منه خاصة ، ويبدو ذلك من تشابه دراسة أسباب الغضب ونتائجه عند كليهما . إلا أن أباحامد يمتاز بسعة دراسته وشمولها كما أنه تعرض لأنواع من الانفعال لم يتعرض لها مسكويه ، بالإضافة إلى أنه لا يصل إلى مرتبة الغزالى فى دقة تحليله للسلوك وكثرة الأمثلة والشواهد التى يسردها(٢).

***

(١) منهاج العارفين ١٥٣ ، والحكمة ٣٢ ، والإحياء ٣ : ١٩٦ و ٤ : ٢٩٩

(٢) مسكويه : التهذيب ١٦٣ ، د. حامد عبدالقادر: العلاج النفسانى عند العرب ص٦٧

عناصر السلوك الانفعالى

يقترب علم النفس الحديث من الغزالى حين يحلل حدوث الانفعال وعناصره على الوجه التالى :

المثير أو المنبه داخلياً كان أم خارجياً .

الإنسان أو الكائن الذى يشعر بالمثير أو المنبه ، والحالة النفسية والعقلية والشعورية التى هو عليها .

الاستجابة الشعورية والسلوكية(١) .

المثير : يؤكد الغزالى على ضرورة وجود ما يثير الانفعال ، ويكون المثير خارجياً كمنظر السبع أو الحية . كما يكون داخلياً كتوقع أمر يخشى وقوعه لأن الخوف لا يتحقق إلا بانتظار مكروه . وكذلك فإن من أهم مثيرات الغضب الشعور بعدم الأمن والخوف على ما يملكه الإنسان من مال أو ما يتمتع به من جاه(٢) .

فإذا هدد أمن الإنسان حصل انفعال الخوف ويبدو لنا من هذا ارتباط الانفعال بكل ما من شأنه أن يهدد ما له بالإنسان صلة .

وتبدو قوة الانفعال أو ضعفه حسبما يكون المثير قريباً من حب البقاء أو بعيداً عنه . ويشرح الغزالى ذلك بأن « كل الناس يتفقون فى غضبهم أو خوفهم إذا مس ما يتعلق بالقوت والمسكن وصحة البدن ولكن بعضهم فقط ينفعل بتهديد أمور ليست ضرورية بالطبيعة ولكنها صارت كذلك فى حق البعض اكتساباً وعادة . وعلى العموم فإن كل ما هو ضرورى فى حق إنسان يجعله ينفعل إذا تعرض الناس له »(٣) .

---

(١) د . يوسف مراد ، المرجع السابق ١١٢

(٢) الإحياء ٤ : ١٦٤   (٣) الإحياء ٣ : ١٦٥

وهذا يدلنا على أن انفعالى الخوف والغضب يرتبطان عنده دائماً بعدم الشعور بالأمن ، وقد سبق فى هذا علماء النفس الذين أشاروا إلى أن عدم الشعور بالأمن يولد انفعالى الخوف والغضب ، الخوف عند أغلب الناس والغضب عند أقلهم (١) . وهذا نفسه هو الذى جعل الغزالى يجمع بين انفعالين مختلفين ظاهراً هما الخوف والرجاء. لأنهما يعتمدان فى الأساس على الخوف من المجهول أو توقع حصوله ، ولأن تعلقهما « بما هو مشكوك إذ المعلوم لا يرجى ولا يخاف ، فالمحبوب الذى يجوز وجوده يجوز عدمه لا محالة ، فتقدير وجوده بروح القلب وهو الرجاء ، وتقدير عدمه بوجع القلب وهو الخوف ، وهما متلازمان لذلك قال الله تعالى : «**ويدعوننا رغباً ورهباً**»(٢) . (الأنبياء ٩٠) .

ولا يكفى أن يكون المثير مخيفاً أو مغضباً فى ذاته ، بل لابد من توافر عنصر المعرفة بأن هذا المثير يتطلب ذلك ، فالخوف مثلا لا يتم بالإدراك فقط ، « فالعلم بأن هذا مكروه هو السبب الباعث المثير لإحراق القلب وتألمه وذلك الإحراق هو الخوف ، وأخوف الناس لربهم أعرفهم بنفسه وبربه ، ثم إذا كملت المعرفة أورثت جلال الخوف ثم يفيض أثر الحرقة من القلب على البطن والجوارح وعلى الصفات » (٣) .

ومعرفة الخطر لابد من أن تولد الخوف إذ لا يتصور أن يعرف الأسد عاقل ولا يتقيه أو يخافه (٤) .

ويضرب الغزالى لذلك مثلا فيقول : « إن الصبى إذا كان فى بيت فدخل عليه سبع أو حية ربما كان لا يخاف وربما مد اليد إلى الحية ليأخذها ويلعب بها ، ولكن إذا كان معه أبوه وهو عاقل خاف من الحية وهرب منها » (٥) .

الاستجابة والكائن الحى : أما الاستجابة فإنها تختلف باختلاف الكائن الحى ، لأن الشعور الانفعالى يتبع تكوين الكائن الطبيعى والنفسى والاجتماعى . ويرى الغزالى أن الناس مختلفون فى هذا الخصوص « فبعضهم

---

(١) د . محمود عطيه المرجع السابق

(٢) الإحياء ٤ : ١٥٢

(٣) الإحياء ٤ : ١٥٣

(٤) الإحياء ٣ : ٣٧٨

(٥) الإحياء ٤ : ١٦٤

كالحلفاء سريع التوقد سريع الخمود ، وبعضهم كالقطا بطىء التوقد بطىء الخمود، وبعضهم بطىء التوقد سريع الخمود»(١) وعوامل الشخص الفكرية التى تؤثر فى استجابته تتعلق بالمعرفة والثقافة، لذلك رأينا أن الذى يعرف الله يخافه أكثر من الذى لا يعرفه وكذلك الأمر بالنسبة لجميع الانفعالات.

وتتمثل العوامل الاجتماعية التى تؤثر فى الانفعال بالاعتياد عن طريق المعاشرة والتربية والتقليد ؛ لأن ذلك يوجد اتجاهاً إلى الانفعال بالنسبة لبعض النواحى دون الأخرى . « فإن من يعاشر جماعة يباهون بالغضب والطباع السبعية انطبع ذلك فيه»(٢)أو«من يخالط قوماً يتبجحون بتشفى الغيظ وطاعة الغضب ويسمون ذلك شجاعة ورجولة»(٣) فإنه لابد وأن يتأثر بهم.

كما تبدو الاستجابة متعلقة أيضاً بالتكوين النفسى والفسيولوجى ،فقد يكون الإنسان مستعداً بالفطرة لبعض الانفعالات ، يدفعه المزاج والموقف إلى انفعال ما . ويختلف أثر الانفعال بحسب هذا الموقف فإن كان الغضب مثلا « على من فوقك فى القدرة على الانتقام منه تولد منه انقباض الدم من ظاهر الجلد إلى القلب وكانت النتيجة حزناً يصفر لأجله الوجه ، وإن كان على من دونك تولد منه ثوران دم القلب لا انقباضه فيكون منه الغضب الحقيقى وطلب الانتقام ، وإن كان على نظيرك فى القدرة على الانتقام تولد منه تردد الدم بين انقباض وانبساط » (٤) .

ويضرب الغزالى مثالا يجمع فيه أكثر العوامل المتعلقة بشخصية الكائن الحى حين الاستجابة للمؤثر مشيراً إلى الصبى الذى لا يعرف أن السبع والحية مخيفان فيقول « فإذا نظر الصبى إلى أبيه وهى ترتعد فرائصه ويحتال فى الهرب منها قام معه وغلب عليه الخوف ودافعه فى الهرب . فخوف الأب عن بصيرة ومعرفة لصفة الحية وسمها وخاصيتها وسطوة السبع وبطشه وقلة مبالاته . وأما خوف الابن فإنما كان بمجرد التقليد »(٥) .

***

---

(١) الميزان ١٣١ (٢) المرجع السابق ١٣٢
(٣) الإحياء ٣ : ١٦٣ — ١٦٤ (٤) الميزان ١٣٢

آثار الانفعال

إن آثار الانفعال تبدو على الجسد ، والعقل ، والسلوك عامة .

وعلماء النفس يميزون بين التعبيرات الظاهرة على الجسد وبين التغييرات الحشوية الداخلية ، من تغير الأجهزة الانعكاسية المختلفة ونشاط الغدد واضطراب النفس وسرعة الدورة الدموية وهكذا . . .

وقد أشار إمامنا إلى مثل هذا التمييز فقال « فإذا اشتد اضطرام نار الغضب أعمى صاحبه وتصاعد من شدة غليان الدم دخان مظلم إلى الدماغ (١) وانتشر الدم الحقيقي في العروق وارتفع إلى أعالي البدن كما يرتفع الماء الذي يغلي في القدر ، كذلك ينصب إلى الوجه فيحمر الوجه والعين (٢) . أما في حالة الحزن فنلاحظ اصفرار البدن لانقباض الدم من ظاهر الجسد إلى جوف القلب (٣) وقد تصل الآثار الجسدية الداخلية لانفعال الخوف إلى الحد الذي « تنشق منه المرارة فيفضي إلى الموت ، وفي حالة الغضب الشديد إلى أن تفنى نار الغضب « الرطوبة الجلدية التي بها حياة القلب فيموت صاحبه غيظاً » (٤) .

ومن آثار الانفعال الغضبي الجسدية الظاهرة تغير اللون وشدة الرعدة في الأطراف وخروج الانفعال عن الترتيب والنظام واضطراب الحركة والكلام « حتى يظهر الزبد على الأشداق وتحمر الأحداق وتنقلب المناخر وتستحيل الخلقة »(٥) .

أما بالنسبة للآثار العقلية للانفعال فلابد من الإشارة إلى أن أغلب علماء النفس يعتبرون السلوك الانفعالي أقل مرتبة من السلوك الإدراكي . كما

---

(١) الإحياء ٣ : ١٦٤

(٢) المرجع السابق ٣ : ١٦٣

(٣) الميزان ١٣٢

(٤) الإحياء ٤ : ١٥٣

(٥) الإحياء ٣ : ١٦٤

يلاحظون أن مستوى النشاط الذهنى أضعف فى حالة الانفعال وخاصة الشديد منه حتى أن بعضهم يجعل هذا أساساً للتفريق بين النشاط الانفعالى وغيره . وقد أشار إلى ذلك «ود وورث» بقوله « الفرق بينهما يتوقف على الدرجة التى يستطيع بها الفرد أن يحتفظ بعقله وعلى الدرجة التى تسود فيها الحياة العقلية بجميع أنواع النشاط . وتتوقف درجة انفعال الإنسان على مدى تحرر المراكز الدنيا من سيطرة المخاء ، وإذا نحينا العقل جانباً نستطيع أن نقول إن النشاط غير الانفعالى يتصف بحسن التصرف ودقة الملاحظة فى المواقف المختلفة »(١).

وقد لاحظ البعض مؤيداً هذا الاتجاه أن المناطق التى لا صلة بها بالعالم الخارجى من حيث الإدراك والمعرفة أصلح من غيرها للانفعال ، وأن كل ما ينتسب إلى دائرة الوجدان يتنافى مع الإدراك(٢) .

إلا أن الغزالى لا يطلق حكمه على الانفعال عامة ، وإنما يميز ثلاث درجات فى كل انفعال وهى الإفراط والتفريط والقصور .

إن الانفعال المعقول المعتدل يساهم فى النشاط السلوكى والعقلى .

أما الانفعال عامة والشديد منه خاصة ، فإنه يتعارض مع التفكير السليم والسلوك الصحيح ؛ فأقل الناس غضباً أعقلهم ،والغضب غول العقل (٣) . وإذا ضعف جند العقل « هجم جند الشيطان ومهما غضب الإنسان لعب الشيطان به كما يلعب الصغير بالكرة والغضب يعطل الحكم الصحيح فقد أرسل عمر إلى عامله أن لا يعاقب حين الغضب بل يحبس الفرد حتى يسكن غضبه » (٤) .

وقد يغلب الانفعال – والغضبى منه خاصة على الإنسان فيخرج عن سياسة العقل والشرع ولا يبقى للمرء معه « بصيرة أو نظرة أو فكرة أو اختيار بل يصير فى صورة المضطر »(٥) . بل إن الغضب قد تزداد حدته حتى يأكل

---

(١) Woodsworth : Op. Cit., p. 69

(٢) د . يوسف مراد ص ١١٠ (٣) الإحياء ٣ : ١٦٣

(٤) المرجع السابق ٣ : ١٦٢ (٥) المرجع السابق ٣ : ١٦٣

العقل ويأتى عليه كما يأتى على حياة الإنسان كما رأينا (١) والسبب فى ذلك « أن نور العقل ينطفىء وينمحى فى الحال بدخان الغضب ، فإن معدن الفكر الدماغ ، ويتصاعد عند شهوة الغضب من غليان دم القلب دخان مظلم إلى الدماغ يستولى على معادن الفكر ، وربما يتعدى إلى معادن الحس فتظلم عينه حتى لا يرى بها وتسود الدنيا بأسرها ، ويكون دماغه على مثال كهف اضطرمت فيه نار فاسود حده وحمى مستقره وامتلأ بالدخان جوانبه وكان فيه سراج ضعيف فانمحى أو انطفأ نوره فلا تثبت فيه قدم ولا يسمع فيه كلام ولا يرى فيه صور ولا يقدر على إنطفائه لا من داخل ولا من خارج بل ينبغى أن يصير إلى أن يحترق جميع ما يقبل الاحتراق فكذلك يفعل الغضب بالقلب والدماغ » (٢) .

أما آثار الانفعال على السلوك ، تتنوع بحسب صفة الإنفعال ودرجته كما مر .

والانفعال كحد أوسط معقول لابد منه فى السلوك ، ويعمل كمثير ومنشط له ، لأن الحياة دون انفعال بين الحين أو الآخر ليست حياة بالمعنى الصحيح ، بل هى أقرب إلى السكون منها إلى الحركة . ولا شك أن الانفعال يقوم بدور هام فى عملية الدفاع عن النفس وحفظ البقاء ، وتهيئة الكائن لوضع أكثر ملاءمة للموقف . ولذلك ميز بعض العلماء كما ذكرنا بين سلوك منفعل وسلوك غير منفعل (٣) .

وقد سبق الغزالى إلى ذلك أيضاً بقوله : « فلو لم يكن قد خلق فيك الغضب الذى به تدفع كل ما يضادك ولا يوافقك لبقيت عرضة للآفات ولأخذ منك كل ما حصلته من الغذاء ... فتحتاج إلى داعية فى دفعه ومقاتلته وهى داعية الغضب الذى به تدفع كل ما يضادك ولا يوافقك (٤) . . .

---

(١) الإحياء ١٦٢ (٢) المرجع السابق .

(٣) J.P. Guilford ; General psy., 1947, p. 298.

(٤) الحكمة ٣٢، والإحياء ٤ : ١٥٩ و ٣ : ٣٣٣

وقد قال الشافعى : من استغضب فلم يغضب فهو حمار . فمن فقد قوة الغضب والحمية أصلا فإنه ناقص » (١) .

وكذلك فإن الخوف يجرى مجرى السوط الباعث على العمل (٢) .

وبما أن الآثار السلوكية للانفعال تختلف بحسب درجته فإن هذا يدعو إلى أن نعرض باختصار إلى درجات الانفعال حتى نتبين آثاره .

إن درجات الانفعال ثلاثة :

انفعال قاصر فيه تفريط ، وانفعال شديد فيه إفراط ، وانفعال معتدل (٣) .

ولنأخذ الخوف من الله مثالا للتعرف على أثر درجات الانفعال فى السلوك إن الغزالى لا يقر الإفراط فى الخوف من الله ، وينبه إلى أن من ظن أن الخوف كلما قوى كان أحمد أخطأ فى ذلك ، لأن الخوف الذى يجاوز حد الاعتدال يكون له أثر مثبط على السلوك ، حتى يخرج إلى اليأس والقنوط ، ويمنع من العمل وقد يخرج إلى المرض والضعف ، وإلى الوله والدهشة وزوال العقل ، بل قد يخرج بالإنسان إلى الموت (٤) .

أما الخوف القاصر فإنه فى رأيه لا يترك إلا أثراً وقتياً لا يتيح تعديل السلوك تعديلا جوهرياً فتقصر آثاره على بعض الاستجابات السريعة كالبكاء ، والدهشة كما يقول الغزالى سرعان ما تزول ، وهذا النوع يجرى مجرى رقة النساء ويخطر بالبال عند سماع آية من القرآن فيورث البكاء وتفيض الدموع ، وكذلك عند مشاهدة سبب هائل ، فإذا غاب ذلك عن الحس رجع القلب إلى الغفلة ومثل هذا الخوف من الله ضعيف النفع إذ لا يؤدى إلى تغيير جذرى فى السلوك (٥) .

---

(١) المرجع السابق.
(٢) الإحياء ٤ : ١٥٤ ، ٣ : ١٥٥
(٣) الإحياء ٣ : ١٦٣
(٤) الإحياء ٤ : ١٥٤
(٥) المرجع السابق .

ولكن الحد المعقول من الخوف من الله هو الذى يبعث على العمل ، ويكون من نتائجه على السلوك والجوارح «أنه يكفها عن المعاصى ويقيدها بالطاعات تلافياً لما فرط ،واستعداداً للمستقبل : ولذلك قيل: ليس الخائف من يبكى ويمسح عينيه بل من يترك ما يخاف أن يعاقب عليه (١) .

ولابد من الإشارة فى ختام حديثنا عن آثار الانفعال على السلوك إلى أن هذه الآثار إما سلبية أو إيجابية ، ولو أخذنا مثالنا السابق نموذجاً لشرح هذا المعنى فإن الآثار السلبيةتكون بقمع الشهوات وتكدير اللذات وبحصول الذبول والخشوع والذلة والاستكانة ومفارقة الكبر والحقد والحسد (٢) ، أما الآثار الإيجابية فإنها تبدو فى الورع والتقوى والمجاهدة والعبادة والفكر والذكر (٣) .

***

(١) المرجع السابق ٤ : ١٥٤ (٢) المرجع السابق .
(٣) المرجع السابق ٤ : ١٥٤

علاج الانفعال

لكل هذه الآثار التى ذكرناها يعقد الغزالى فصلا طويلا عن تعديل الانفعالات وعلاجها بالتربية ، معتمداً على أن القضاء على الانفعال كلية مخالف لطبيعة تكوين الإنسان وللضرورات والحكم التى خلقت من أجلها كل قوة من قواه ، وهو يُخطِّىء بناء على ذلك من ظن أنه يمكن محو الغضب بالكلية مثلا ، « وان الرياضة إليه تتوجه وإياه تقصد ، كما يُخطِّىء من جهة أخرى من يظن أن الآثار السيئة للانفعالات لا يمكن أن تتعدل(١) .

وسنضرب مثالا على كيفية علاج الغزالى لآثار النفس السيئة مكتفين به كنموذج للطريقة التى يعالج بها جميع الأدواء النفسية .

إن علاج الغضب يكون قبل وقوعه أو بعد وقوعه .

١ — فعلاجه قبل وقوعه يكون بالتعرف على أسبابه والقضاء عليها .

٢ — أما علاجه بعد وقوعه فإنه يقوم على ما يعبر عنه بمعجون العلم والعمل أو بمعنى آخر، الاعتماد على الجانب التفكيرى والجانب النزوعى العملى(٢) فى الإنسان.

أما الاعتماد على الجانب التفكيرى والإدراكى فطريقته عند الغزالى أن يعمد الإنسان إلى عدة أمور منها :

١ — أن يفكر فى الأخبار الواردة فى فضل كظم الغيظ والحلم والاحتمال فيرغب فى الثواب وينطفىء غضبه .

٢ — أن يخوف نفسه بعقاب الله .

٣ — أن يحذر نفسه عاقبة العداوة والانتقام .

٤ — أن يتفكر فى قبح صورته عند الغضب ، وفى مشابهة صاحبه للكلب الضارى ،والسبع العادى ،ومشابهة الحليم بالأنبياء والأولياء والعلماء .

---

(١) الإحياء ٣ : ١٦٥ ،والأربعين ١١٩ (٢) الإحياء ٣ : ١٦٨

٥ — أن يفكر فى السبب الذى يدعوه إلى الانتقام فيهون من شأنه .
٦ — أن يعلم أن غضبه من جريان الشىء على ما وافق مراد الله لا على وفق مراده ، فكيف يقول إن مرادى أولى من مراد الله ؟(١) .

أما الاعتماد على الجانب النزوعى أو العملى فإنه يتضمن قولا وفعلا :
أما القول فأن تقول بلسانك : أعوذ بالله من الشيطان ... إلى غير ذلك ، حتى تنصرف النفس عن الغضب ، ويتغير مجرى تيار الفكر .

فإن لم يزل ما بك ذلك فاجلس إن كنت قائماً واضطجع إن كنت جالساً ، واقرب من الأرض التى منها خلقت ، لتعرف بذلك نفسك ، واطلب بالجلوس والاضطجاع السكون ، فإن سبب الغضب الحرارة ، وسبب الحرارة الحركة ، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن الغضب جمرة توقد فى القلب ، ألم تر انتفاخ أوداجه وحمرة عينيه ، فإذا وجد أحدكم من ذلك شيئاً ، فإن كان قائماً فليجلس وإن كان جالساً فليقم » (٢) .

وهذا ما يسميه المحدثون تغيير الحالة الجسمية الظاهرة ، وحجتهم فى ذلك أن كل انفعال تصحبه حالات جسمانية ظاهرة وباطنة تلائمه ، وأن تغيير هذه الحالات قد يؤدى إلى ضعف الانفعال وإخماد ثورته (٣) ، وتغيير الحالة الظاهرية يدعو إليه الحديث الشريف ، كما ذكرنا ، أما تغيير الحالة الباطنية فالغرض منه تهدئة أجهزة الجسم الباطنية التى تكون فى حالة ثورة واضطراب عند الغضب ، لذلك يستدل الغزالى فى هذا المعنى بكلام الرسول « فإن لم يزل ذلك فليتوضأ بالماء البارد أو يغتسل فإن النار لا يطفئها إلا الماء » (٤) .

لا شك أن البحث فى علاج الانفعال على هذه الصورة من الدقة والتحليل ، لا تصل إليه بحوث مسكويه أو غيره من الأقدمين ، ويبدو فيه الغزالى محلقاً ، متطور الفكر ، كما يظهر فيه كأى عالم محدث من علماء النفس أو التربية .

***

(١) العلاج النفسانى لحامد عبد القادر ص ٧٠ ، والإحياء ٣ : ١٦٩ — ١٧٠
(٢) الإحياء ٣ : ١٧٠
(٣) حامد عبد القادر ، المرجع السابق ص ٧٢
(٤) الإحياء ٣ : ٧١

العاطفــة

تعريفها وتكوينها

مع أن الغزالى خاصة وفلاسفة الإسلام عامة أشاروا إلى الحياة الوجدانية إلا أنهم لم يطلقوا عليها اسم العاطفة ، ويغلب عليهم تسميتها بالعشق والهوى والميل ، وذلك حسب موضوع الوجدان واتجاهه ، وهم يجعلون هذا النوع من النشاط النفسى تابعاً للقوة النزوعية ، وتحت إشراف قوة العقل العملى .

والغزالى يزيد على فلاسفة الإسلام فى تفصيله للحياة العاطفية متأثراً بدراساته عن الصوفية وسلوكه فيها ، ويشرح مجموعة من العواطف التى تنشأ فى ظل البواعث والميول الراقية والدنيا ، مثل حب الله والأخوة والحلم والرفق والحقد والحسد والرضا والأنس . . . . . كما يشير إلى أن الدوافع تتحدد بفعل مجموعة من المواقف الجزئية المصحوبة بعدد من الحالات الوجدانية فتشكل ما نسميه باسم العاطفة .

وسنشير أثناء دراستنا إلى ما يقصده علم النفس الحديث من لفظ العاطفة ومدى انطباقها على مفهومها عند الغزالى ، كما نستعرض بعض النماذج التى أوردها فى كتبه المختلفة .

***

العاطفة كما يعرفها علم النفس الحديث استعداد نفسى ينشأ عن تركيز مجموعة من الانفعالات حول موضوع معين نتيجة لتكرار اتصال الفرد بهذا الموضوع (١) وذلك لأنه كان فى خبرة الشخص مثيراً لميول مختلفة ، وعن تكرار هذه الاستثارة يصبح الفرد مستعداً للاستجابة الانفعالية استجابة

---

(١) أحمد عزت راجح : أصول علم النفس ص ١٢٦

تختلف باختلاف الموقف الذى يولد فيه المرء ، والعاطفة على هذا عبارة عن اتجاه وجدانى نحو موضوع معين مكتسب بالخبرة والتعلم . وهى متجمع سيكولوجى تحتشد فيه الانفعالات المختلفة (١) .

فالوطنية مثلا متجمع تحتشد فيه عدة حالات وجدانية ، فنحن نتباهى بوطننا ونقاتل من أجله ونشعر بالحب والخوف عليه ونسعى إلى أداء مايتطلبه منا ، فنواة الوطنية هى وطننا (٢) .

والإنسانية عاطفة تتجمع عند الإنسان حول أخيه الإنسان .

وكذلك فإن الدين عاطفة مركزها فكرة الإنسان عن الله؛ تلك الفكرة التى تتجمع حولها انفعالات الحب والخوف ، وهكذا الأمر بالنسبة لجميع العواطف .

ونلاحظ أن علم النفس لايختلف كثيراً عن الغزالى فى فهمه للعاطفة .

ونضرب مثالا على ذلك بعاطفة الأخوة التى هى نوع من حب الإنسان للإنسان على مستويات مختلفة . إن هذه العاطفة مهما يكن مستواها تقوم على أساس من الميول الاجتماعية والعالية ،وتقترن بمجموعة من الحالات الوجدانية فى ظروف ومواقف مختلفة ، يجمعها الغزالى تحت عنوان حقوق الأخوة(٣) ، فيشير إلى أنها تكون نتيجة لحب يرتبط بمصالح دنيوية أو أخروية(٤) ، يشعر فيه الإنسان دائماً باستمرار المساهمة والمشاركة لأخيه فى السراء والضراء ، فى المآل والحال مثل الفرح لنعمته والحزن لمرضه ، والشعور بالشفقة والرحمة بالنسبة له وحب الثناء عليه ، والغضب له حين يذم ، والانشغال عليه حين غيابه ، واستبطاء العافية عنه إذا مرض ، والألم له إذا وقع بمكروه(٥) .

---

(١) هادفيلد : علم النفس والأخلاق ص ٢٦ .

(٢) هادفيلد ، المرجع السابق ص ٢٧

(٣) الإحياء ٢ : ١٧٠ – ١٨٩ (٤) الإحياء ٢ : ١٦٨

(٥) المرجع السابق ٧٣

والميول كما يلاحظ تكون قاعدة العاطفة لأن العواطف تنمو تحت تأثير التفكير والتأمل والتجارب الانفعالية المختلفة(١) . وهكذا فإن الميل إلى الإجتماع يعتبر أساساً لعواطف الصداقة والأخوة كما تعتبر الميول الدينية منبعاً لعواطف محبة الله والأنس به والرضا والرجاء فيه . أما غريزة الغضب فإنها تشكل محوراً عدد من العواطف كالحقد والحسد والحلم والرفق ، بينما يشكل الميل إلى التملك محوراً لمجموعة من العواطف كالحرص والبخل والطمع والسخاء ، كما يكون حب الذات أساساً تقوم عليه عواطف حب الجاه والرياء والكبر ...

وتستند العواطف كما هو الأمر بالنسبة لجميع الحالات الوجدانية على أساس من الحب والكراهية اللذين يتصلان باللذة والألم ، فالطبع يميل إلى الشيء الملذ ومنه الحب ، وينفر عن المؤلم ويكرهه(٢).والعواطف الرئيسية إذاً هي عواطف الحب والكراهية ، وكل ماينشأ من عواطف أخرى فإنما يقوم عليهما .

ومما يساعد على تكوين العاطفة التكرار والإحياء والتقليد(٣) ، فإن الإنسان كما يقول أبو حامد « ليسمع فى الخطابة شجاعة على وخالد وغيرهما من الشجعان واستيلاؤهما على الأقران فيصادف فى قلبه اعتزازاً وفرحاً وارتياحاً ضرورياً لمجرد لذة السماع فضلا عن المشاهدة ويورث ذلك حباً فى القلب»(٤).

لذلك يعنى الصوفية بتهيئة بيئة صالحة تتكون العواطف فيها ، وتتمثل فى البيئة بمجالس الأذكار والاجتماعات المختلفة إلى جانب مايعودون أنفسهم عليه من تفكير وتأمل وتجارب انفعالية مختلفة فالعاطفة تقوى بالمران والتجربة والصلة المتتابعة .

---

(١) عاطفة الحب نحو الله مكتسبة ٢ : ٦٠

(٢) الإحياء ٤ : ٢٨٨ (٣) الإحياء ٤ : ٢٩٦ و :

B.B. Cattel : General Psy 1947, pp. 167 — 172.

ولاينسى الغزالى أن يشير إلى عنصر المعرفة فى تكوين العاطفة لأنه لايتصور حب إلا بعد معرفة وإدراك(١) وهذا العنصر عنده من أهم أسباب تفاوت الناس فى الاستعداد لاكتساب العواطف(٢) وكلما ازدادت معرفة الإنسان بالموضوع ازدادت العواطف التى تكون محوراً له وضوحاً ، كحب الله والعواطف الخلقية المختلفة ، إذ لايتصور عدم اقترانها بعامل المعرفة الهامة ولذلك كانت العواطف المختلفة من خاصية الحس المدرك فهى لاتوجد عند غير الإنسان .

ويتضح لنا من كل ماذكرناه أن عناصر العاطفة ليست جديدة بل هى موجودة فى نفس الفرد وهى تنتظم فيما بينها ، ثم تدخل فى تركيب لم يكن موجوداً من قبل ، وهذه التراكيب الجديدة تكسب الحياة المتقلبة قدراً من الانسجام ، وهى تتجمع فى مجاميع أوسع ، وهذه تتجمع ثانية فى نظام شامل متناسق تكوّن مايسمى بالشخصية . والعواطف الثابتة تعطى الحياة الإنسانية وخاصة الوجدانية منها نظاماً واتساقاً نحو أهدافها بالذات ، فإن عاطفة قوية كحب الله كافية لتحديد نشاط الفرد واتجاهه فى الحياة ، وسنرى كيف أن العاطفة تلعب دوراً هاماً فى حياة الإنسان ، وكيف أنها تكون مصدراً لمعظم دوافعنا وجهودنا . ولذلك كانت عناية الغزالى بالغة فى تكوين مجموعة من العواطف السامية كحب الله والأخوة فيه ... الخ .

***

---

(١) الإحياء ١٨٨ (٢) الإحياء ٤ : ٣٦٦

الصلة بين العاطفة والانفعال

إن الصلة بين الانفعال والعاطفة واضحة ومتينة لدرجة أن الكثير من علماء النفس كما ذكرنا لايميزون بينهما ، فكلاهما عنصر من عناصر الحياة الوجدانية ولكن الأمر لايخلو من بعض الفروق بين هذين المظهرين للوجدان.

فالانفعال تجربة عابرة ، بينما العاطفة نزعة تكتسب بالتدريج عن طريق التجارب الوجدانية كما قلنا ،أو بمعنى آخر إن الانفعال استجابة معينة لموقف معين ، بينما العاطفة استعداد للقيام بنوع من الاستجابات وفقاً للحالة الشعورية الراهنة ولطبيعة الموقف الخارجي . فالحقد مثلا عاطفة أو عقدة ناشئة عن الغضب ولكنها تبدو أكثر تعقيداً من الانفعال . وسبب ذلك أنها كما يقول الغزالي تنشأ حين يلزم الإنسان كظم غيظه لعجزه عن التشفي في الحال ، ويرجع إلى الباطن ويحتقن فيه فيصير حقداً ، بأن يلزم قلبه الاشتغال به ، والنفرة عنه ، والبغضة له(١) .

ويرافق هذا السلوك مجموعة من التأملات والتجارب الانفعالية من تمن لزوال النعمة عن موضوع الغضب ، وسرور لمصيبته ، والحزن لنعمته ، والشماته ببلائه ، والهجر ، والانقطاع ، والإعراض عنه ، والتكلم فيه بما لايسر ، والاستهزاء والسخرية ، وإيذائه(٢) .

وعاطفة حب الله تنشأ أيضاً على هذا النحو اكتساباً وبالتدريج وعلى فترة طويلة ومرافقة لعدة مظاهر انفعالية وتأملية مثل صدق الرجاء في مواعيد الله ،ومايتوقع المرء منه في الآخرة من نعيم ، وما أسلف على الإنسان من أياد ، بالإضافة إلى خوفه من نقمته أو الخوف منه لذاته(٣) .

وهكذا تبدو العواطف متميزة على الانفعالات لأنها تنظمها مع الدوافع حول محور معين سواء كان ذلك شخصاً أو موضوعاً مجرداً مثال ذلك تكون محبة الله حول محور هو الله(٤) .

***

(١) الإحياء ٣ : ١٧٧
(٢) الإحياء ٣ : ١٧٧
(٣) الإحياء ٣ : ١٦٣
(٤) الإحياء ٤ : ٢٨٨
(٥) الإحياء ٤ : ٣٣٧ ، ٤ : ٦٨٩
(٦) الإحياء ٤ : ٦٨٩

أنواع العواطف

لقد وجدت تصنيفات مختلفة للعواطف ولكن أكثر هذه التصنيفات يعود إلى أن بعضها يتعلق بالأمور المادية الحسية ، سواء كان موضوعها فرداً أو جماعة ، حيواناً أو إنساناً أو شيئاً . وبعضها الآخر يتعلق بالأمور المعنوية أو المعقولات والموضوعات المجردة ، كالجمال والصدق والشرف وكراهية الرذيلة والتعصب لمذهب ، والأمانة والكرم وحب الله ومحبة العلم والفضيلة وكراهة الظلم والبخل .

وأرقى هذه العواطف ، محبة الحق وتتعلق بالإدراك ، ومحبة الخير وتقوم على النزوع ، ومحبة الجمال وتستند على الوجدان .

ويستند تصنيف العواطف عند الغزالى على أساس اللذة والألم من حيث أنهما حسيان أو معنويان ، فالعواطف الراقية تتبع اللذائذ المعنوية ومايدرك عن طريق نور البصيرة(١) بينما يتبع النوع الثانى اللذائذ الحسية ومايدرك بواسطة الحواس(٢) .

ويمكننا ملاحظة اختلاف هذين المستويين حتى فى العاطفة الواحدة ، ويتضح لنا ذلك إذا استعرضنا لعاطفة الحب عند الغزالى(٣) إذ أنها تنشأ عن عوامل مختلفة ، من حب الإنسان لذاته ، أو حبه لمن أحسن إليه ، أو حبه لما هو جميل فى ذاته ، كما أنها قد تنشأ عن تجاذب فطرى طبقاً لماجاء فى الحديث « الأرواح جنود مجندة ماتعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف »(٤) لأن شبيه الشيء منجذب إليه كانجذاب الصغير إلى الصغير والكبير إلى الكبير(٥) .

---

(١) الإحياء ٤ : ٣٣٧ ، ٤ : ٢٨٩
(٢) الإحياء ٤ : ٩٨٩
(٣) الإحياء ٢ : ١٥٩ – ١٦٢
(٤) الإحياء ٤ : ٢٩٢
(٥) الإحياء ٤ : ٢٩٨

ويميز الغزالى فى عاطفة الحب بين نوعين أساسيين :

١ — أن تحب إنساناً أو موضوعاً بذاته ، ومعنى ذلك أن تلتذ برؤيته ومشاهدة أخلاقه ، وكل لذيذ محبوب ، واللذة تتبع الاستحسان ، والاستحسان يتبع الملاءمة والمناسبة والموافقة بين الطباع « والاستحسان يكون للظاهر أو الباطن ويدخل فى هذا النوع عاطفة حب المال ولايدخل فيه الحب لله »(١) .

٢ — أن تحبه لغاية ، ويميز الغزالى بين الغايات الدنيوية والأخروية والمتعلقة بالله .

فالحب لغاية دنيوية يكون وسيلة إلى محبوب غيره ، والوسيلة إلى محبوب محبوبه . وما يحب لغيره كان ذلك الغير هو المحبوب بالحقيقة . ويدخل تحت هذا النوع حب المال كوسيلة للحصول على متاع الدنيا(٢) . وأما تعلق الحب بحظ أخروى فيكون كمن يحب شيخه ليصل إلى العلم وتحسين العمل والفوز بالآخرة ، ومن هذا الحب الحب لله(٣) .

أما الحب فى الله فيكون لاالينال منه علماً أوعملا أو أى شيء آخر . ولكن مثل هذه العاطفة تنتقل إلى ماسواه إذ المحب يحب كل مايتعلق بالمحبوب أو مايناسبه(٤) . ومثل هذا الحب يقوم أيضاً على وجود علاقة أو مناسبة خفيـــة بين الإنسان والله لأن الإنسان فى الأساس يتصل بالله بروحه(٥) .

***

---

(١) الإحياء ٢ : ١٥٩ (٢) الإحياء ٢ : ١٢٥

(٣) الإحياء ٢ : ١٦١ وينظر: F. Ja Bre : La notion de la marifa.

(٤) الإحياء ٢ : ١٦٢ (٥) الإحياء ٤ : ٢٩٨

انتقال العواطف

يشير الغزالى إلى ظاهرة انتقال العواطف من موضوع إلى آخر، ومن مرحلة إلى أخرى فى حياة الإنسان ، وذلك عن طريق التلازم والتشابه . فحب المال ينتقل من كونه واسطة لتحقيق غاية إلى أن يحب لذاته ، فيشكل عاطفة البخل وينتقل حب شخص أو موضوع ما إلى حب كل مايتعلق به ، وذلك يظهر خاصة حين تقوى العواطف وتشتد حتى تصبح عشقاً(١) وهوى ، يقول الغزالى : « فالمشاهدة والتجربة تدل على أن الحب يتعدى من ذات المحبوب إلى مايحيط به ويتعلق بأسبابه ويناسبه ، ولكن ذلك من خاصية فرط المحبة »(٢) ، فمن أحب الله أحب كل مايتعلق به ومن أحب إنساناً أحب صنعته وخطه وجميع أفعاله(٣) ، وقد يحب محبوب ذلك الإنسان ومن يخدمه ومن يثنى عليه محبوبه كما يحب من يسارع إلى رضا محبوبه . حتى قال بقية بن الوليد : إن المؤمن إذا أحب المؤمن أحب كلبه ... وهو كما قال ويشهد له التجربة فى أحوال العشاق ويدل عليه أشعار الشعراء ولذلك يحفظ المحب ثوب المحبوب ويخفيه تذكرة من جهته ويحب منزله ومحلته وجيرانه ، حتى قال مجنون بنى عامر :

أمر على الديار ديار ليلى ... أقبل ذا الجدار وذا الجدارا

وما حب الديار شغفن قلبى ... ولكن حب من سكن الديارا

***

---

(١) العشق : هو الميل الغالب المفرط ٤ : ٣١٧

(٢) الإحياء ٢ : ١٦٣ (٣) المرجع السابق .

آثار العاطفـــة

قلنا إن العواطف من أهم عناصر شخصية الإنسان لأنها تحدد إتجاهه وسلوكه ولذلك فإنها تلعب دوراً هاماً فى حياتنا ، وتبدو آثارها فى السلوك والإدراك ، والتذكر والتداعى وتكوين المعتقدات وتعديلها .

ويعبر الغزالى عن هذا كله بإشارته إلى أن آثارها ، تظهر فى القلب واللسان والجوارح(١) .

ثم إن العاطفة تترك أثرها فى الحكم الذى يصدره الإنسان على الأشياء لأن المرء يفكر من خلال زاوية عاطفته وينظر إلى الأمور بمنظارها ويظهر ذلك فى قولهم :

وعين الرضا عن كل عيب كليلة ولكن عين السخط تبدى المساويا

ومن هنا يكون التعصب للجماعات والمذاهب العقائدية والأحزاب، ومن هنا أيضاً يصدر الإنسان أحكامه مصطبغة بطابع حبه لوطنه أو مذهبه وهذا مايسمى بمنطق العواطف ، وهو على نوعين :

١ – منطق إنشائى ، يساعد العقل على الإبداع والتفنن فى الوسائل التى تيسر له تحقيق العاطفة ، وهذا ماأشار إليه الغزالى بالنسبة للعواطف البناءة.

٢ – منطق التبرير ، وهو من أهم عوامل الانحراف لأنه لايبحث عن الأسباب بقدر مايعمل على تبرير كل مايتعلق بموضوع العاطفة وهذا ماأشار إليه الغزالى حين استشهد بالبيت : « وعين الرضا .. . » .

ولاشك أن العاطفة غير المستنيرة بالمنطق الإنشائى تكون مجازفة غير مأمونة العواقب ، والرقى فى النفسى يتطلب مستوى إنسانياً يعلو على الغرائز والعواطف الجامحة(١) .

---

(١) T.H. Ribot : La Psychologie des Sentiments, Alcan, 1897 XII, XIII.

وتترك العاطفة أثرها فى السلوك ، وتكون له كضوابط يرجح بواسطتها دافعاً على آخر . كما أنها توجه السلوك وتعد له وتجعل له وحدة ونظاماً . ويضرب الغزالى على ذلك مثلا بأن من يحب الله إذا أخبر عن رجلين أحدهما عالم عابد والآخر جاهل فاسق ، وجد فى نفسه ميلا إلى العالم العابد(١) ، ومن مظاهر أثر العاطفة على السلوك أن الإنسان يؤثر مايحبه محبوبه على مايحبه هو(٢) بل إنه ليستلذ أن يشتغل بخدمة محبوبة(٣) .

ومن مظاهر عاطفة حب الإنسان لمذهبه أنه قد ينفق جميع ماله فى نصرة مذهبه والذب عنه ويخاطر بروحه فى قتال من يطعن فى إمامه ومتبوعه(٤) .

ثم إن المحب يتشوق إلى المحبوب ويحب لقاءه ومشاهدته كما أن البغض يؤدى إلى أن يكف الإنسان لسانه استخفافاً ، أو يغلظ فى القول لمن يبغضه ، ويقطع السعى فى إعانته ويسعى فى إساءته وإفساد مآربه .

وشخصية الإنسان تتلون بلون العواطف ، ذلك لأن الشخصية ليست إلا تكوين اتجاهات نحو أغراض مخصوصة ، يسلك الإنسان لتحقيقها طرقاً معينة .

وإنما يبدو أثر العاطفة قوياً وعنيفاً حين تتغلب عاطفة ما على شخصية الإنسان فتصبح هى العاطفة السائدة وتغدو بذلك من أعظم الشواغل(٥) وتستغرق الهم والقلب(٦) مثال ذلك عاطفة حب الذات التى قد تسيطر على كل تصرفات الإنسان ، وعاطفة حب الله التى قد تصبغ شخصية المرء بحيث تصبح محور تفكيره ومصدر أحكامه ولاتتحمل أن يكون إلى جانبها عاطفة أخرى ، فالقلب مثل الإناء الذى لايتسع للخل مالم يخرج منه الماء و«**ماجعل الله لرجل من قلبين فى جوفه**» (الأحزاب ٤) .

يدعو الغزالى إلى أن تسيطر عاطفة حب الله على سلوك الإنسان ، وكمال

(١) الإحياء ٢ : ١٦٣

(٢) الإحياء ٤ : ٣٢٢

(٣) الإحياء ٤ : ٣٢٤

(٤) الإحياء ٤ : ٢٩١ و ٢ : ١٧٠ – ١٨٩

(٥) الإحياء ٢ : ١٦٥

(٦) الإحياء ٤ : ٣٣٧

هذا الحب يكون بأن يحب المرء الله بكل قلبه ومادام يلتفت إلى غيره فزاوية من قلبه مشغولة بغيره فبقدر مايشغل بغير الله ينقص منه حب الله(١) :

ويكون من نتائج سيطرة عاطفة حب الله على الإنسان الأنس والشوق والخوف وقطع علائق الدنيا وقوة المعرفة بالله واستبقاؤها فى القلب(٢) :

وللغزالى تحليل دقيق لعاطفة الحب حين تسيطر وتصبح عشقاً فيقول « يخرج من الإنسان حينذاك حب أى شىء آخر إلا حب المحبوب ذاته(٣) ولايبقى فى قلبه حظ نفسه ولكن حظ المحبوب ».

أريد وصاله ويريد هجرى فأترك ما أريد لما يريد(٤)

وقد يصل الأمر بالإنسان إلى أن لايشعر بالألم لانشغاله بالحب(٥) فالعاشق المستغرق الهم بمشاهدة معشوقه أو بحبه — على حد تعبير الإمام — قد يصيبه ما كان يتألم به أو يغتم له لولا عشقه ، ثم لايدرك غمه وألمه لفرط استيلاء الحب على قلبه(٦) . وهذا ناتج عن الشعور بالرضا من المحبوب إذ أنه يبطل كل إحساس بالألم . فما لجرح إذا أرضاكم ألم .

بل قد يصل الأمر إلى أن يحس الألم ويكون راضياً به راغباً فيه مريداً له وهذا يصدق فى حب الله وحب الناس(٧) .

والأغرب من ذلك أن يتحول الحب إلى المؤلم فى ذاته لأنه متعلق بالمحبوب . يقول الغزالى « فإذا قوى حب الله تعدى إلى كل متعلق به ضرباً من التعلق حتى يتعدى إلى ماهو فى نفسه مؤلم ومكروه ولكن فرط الحب يضعف الإحساس بالألم ؛ والفرح بفعل المحبوب وقصده إياه بالإيلام يغمر إدراك الألم وذلك كالفرح بضربة من المحبوب أو قرصة فيها نوع معاتبة فإن قوة المحبة تثير فرحاً يغمر إدراك الألم فيه »(٨) .

---

(١) الإحياء ٤ : ٣٠٣
(٢) الإحياء ٤ : ٣٠٨
(٣) الإحياء ٤ : ٣٥٩
(٤) الإحياء ٤ : ١٦٣
(٥) الإحياء ٤ : ٤٣٠
(٦) الإحياء ٤ : ١٣٣
(٧) الإحياء ٤ : ٣٣٧
(٨) الإحياء ٣ : ١٦٣

الفصل العاشر

الادراك الحسى ·· والعقلى

تمهيد

ذكرنا أن الغزالى يقترب فى موضوع الإدراك عامة ، والإدراك الحسى خاصة ، من الفلاسفة فى كثير من الأمور .

فهو يعترف بالفصل بين نوعى الإدراك الحسى والعقلى ، كما أنه يقول بنظرية القوى المدركة ويصنفها على نحو مشابه لتصنيف ابن سينا لها .

والقوى التى تقوم بمهمة الإدراك عنده على نوعين :

١ — القوى المدركة الحيوانية ، وهى التى تقوم بمهمة الإدراك الحسى .

٢ — قوى النفس الناطقة ، التى تمارس النشاط الإدراكى العقلى .

أما النوع الأول من القوى فإنه يدرك الجزئيات بتوسط أعضاء جسمية ، هى الحواس الظاهرة والباطنة ، ويشارك الحيوان الإنسان فى هذا النوع من الإدراك .

وأما النوع الثانى فإنه يدرك الكليات المجردة ، أو يجرد معطيات الحواس تجريداً كاملا ، بدون توسط عضو جسمى ، وهذا ما يتميز به الإنسان .

ويشير الغزالى إلى ضرورة وجود هذين النوعين من القوى لتتم عملية الإدراك بقوله : « ولا يتصور أن تحضر (الصور) إلا مقرونة بأمور غريبة عن الإنسانية وتسمى تلك القوة حساً وخيالا ، كما أن عندك قوة أخرى يحضرها الإنسان مجرداً عن الأمور الغريبة تسمى بالقوة العاقلة»(١).

وتعريف الإدراك عند الغزالى يشبه تعريفه عند باقى الفلاسفة ، فهو « أخذ صورة المدرك ، وذلك على مراتب فى التدريج »(٢) أو هو «تصور النفس الناطقة المطمئنة حقائق الأشياء وصورها المجردة عن المواد بأعيانها

---

(١) معيار العلم ١٢٥ (٢) مقاصد الفلاسفة ٢٨٩ ، والمعارج ٦٢

وكيفياتها وجواهر ذواتها إن كانت مفردة »(١) ، وهو أيضاً « انطباع حقيقة العلوم فى مرآة القلب »(٢) أو « حصول مثال المدرك فى القلب»(٣) .

ونلاحظ على هذه التعاريف تشابهها مع تعاريف فلاسفة الإسلام عموماً(٤) كما نلاحظ أن تعريف الإدراك الحسى لا يختلف كثيراً عن تعريف الإدراك العقلى لأنه عموماً أخذ صورة المدرك سواء كان حسياً أو مجرداً .

ويعتمد هذا التعريف على تحديد أرسطو للإدراك بأنه « قبول الصور كما يقبل الشمع طابع الخاتم لا من حيث معدنه بل من حيث أنها صفة معينة ومن حيث صورتها »(٥) .

إن تشابه الغزالى مع الفلاسفة فى موضوع الإدراك لا يعنى أنه لم يأت بجديد فيه لأن الذى يتتبع ماكتبه وخاصة فى الفترة الأخيرة يلاحظ أنه لم يعد ينظر إلى الفصل بين القوى المدركة نفس النظرة الصارمة التى كان الفلاسفة ينظرون إليها ، فقد أصبح يميل غالباً إلى أن يبحث الإدراك بشىء من المرونة التى تبعده عن تحكم نظرية القوى . ويظهر هذا خاصة أثناء تعرض الغزالى لموضوع التفكير فى آخر المجلد الرابع من كتابه الإحياء .

هذا بالإضافة إلى أن الغزالى يمتاز على الفلاسفة فى التفريق بين طريقين من طرق الإدراك العقلى وهما : طريق الاعتبار أو الاستدلال ، وطريق الكشف أو الإلهام ويبدو فى هذا التمييز أقرب إلى الصوفية منه إلى الفلاسفة .

وسنبحث موضوع النشاط الإدراكى على أساس تقسيمه إلى :

١ — الإدراك الحسى ، الذى يتم بواسطة الحواس الباطنة والظاهرة .

٢ — الإدراك العقلى ، وذلك بطريقى الاعتبار والكشف .

***

---

(١) الرسالة اللدنية ط المكتبة التجارية ص ٤

(٢) الإحياء ٣ : ١٢ (٣) الإحياء ٣ : ١٢

(٤) التهانوى ١ : ٢٨٢ و ٧ : ٣٠٠ ، وفصوص الحكم للفارابى ٧٣ ، والنجاة لابن سينا ٢٧٥ ، والإشارات من الشرحين ١٣٦ ، ورسالة فى القوى النفسانية ٢١٣ .

(٥) النفس لأرسطو ترجمة د . الأهوانى ٨٧ ، وتحقيق د . بدوى ٦٠

الادراك الحسى

قبل أن نفصل دراسة الإدراك الحسى نحب أن نلفت النظر إلى أنه لا يفهم من القول بتعدد قوى الإدراك أن هذه القوى بمعزل عن بعضها ، ولا بمعزل عن بقية القوى المحركة والفاعلة أو قوى النفس الإنسانية الخاصة. فالنشاط الإدراكى مترابط متكامل وتظهر هذه القوى كمجموعة من الوظائف تؤدى فى نطاق هدف واحد هو الوصول إلى معرفة الأشياء والمعانى وإدراكها .

إن الذى يعبر عن وحدة هذه القوى جميعها ارتباطها بالقلب الذى هو على حد تشبيه الغزالى وسط مملكته كالملك « يجرى القوة الخيالية المودعة فى مقدم الدماغ مجرى صاحب بريده ، إذ تجتمع أخبار المحسوسات عنده، ويجرى الحافظة التى مسكنها مؤخـــرة الدماغ مجرى خازنه ، ويجرى الحواس الخمس مجرى جواسيسه وتجمع الجواسيس الأخبار وتؤدبها إلى القوة الخالية التى هى كصاحب البريد وهكذا(١) .

وإذا ما فصل الغزالى بين هذه القوى فإنما ذلك لمجرد تسهيل البحث مع اعترافه بالوحدة الكاملة التى تقوم بين جميع مجالات النشاط النفسى.

وعلى كل ، فإن الغزالى يبحث موضوع الإدراك الحسى — كما يعقل أغلب القدماء — بتصنيفه إلى نوعين من الإحساس وهما : الإحساس الظاهر الذى يتم بواسطة الحواس الظاهرة ، والإحساس الباطن وهو وظيفة الحواس الباطنة .

***

---

(١) الإحياء ٣ : ٨

الحواس الظاهرة

الإحساس الظاهر هو إدراك صورة المحسوس الخارجى نتيجة انفعال يقع على الحس من المحسوس .

وقبل أن نمضى فى شرح كل حاسة من الحواس الظاهرة يحسن بنا أن نلقى نظرة على ترتيب هذه الحواس عند الغزالى .

إن ابن سينا يتبع فى ترتيب الحواس الظاهرة منهجاً يغلب عليه فى أكثر كتبه ، وهو التدرج من الشيوع الحسى فى سائر الحيوان إلى ما يوجد فى نوع منه ، ومن الحواس التى يلاصق فيها الحس للمحسوس إلى تلك التى تحس بالواسطة .

وتتدرج الحواس عنده من البساطة إلى التركيب أو العكس . وترتيبها على النحو التالى : اللمس ثم الذوق ثم الشم ثم السمع ثم البصر ، فى حالة التدرج من البساطة إلى التركيب ، أو العكس حين يكون التدرج من المركب إلى البسيط(١) . ويحذو ابن سينا فى ترتيبه حذو أرسطو(٢) وكذلك يفعل ابن رشد(٣) وابن باجة(٤) .

أما الغزالى فإنه لا يتبع هذه القاعدة دائماً وإن لم يهملها ذلك لأنه لا يعنى بدراسة الحواس دراسة تشريحية نظرية ، وإنما يدرسها من خلال عنايته بها كأدوات للحياة أو آلات للمعرفة . ولذا يختلف ترتيبها بحسب الغاية التى تؤديها .

ولنأخذ مثالا على ذلك ترتيب هذه الحواس فى حالة الاستحصال على الطعام لضمان البقاء إذ يقول الغزالى « ولنذكر نبذة من جملة الأسباب التى

---

(١) الشفاء ١ : ٤٦٤ والنجاة ٢٩٦ . (٢) أرسطو : النفس .

(٣) تلخيص النفس لابن رشد تحقيق د . الأهوانى .

(٤) النفس لابن باجه ، تحقيق د . محمد صغير المعصومى

بها تتم نعمة الأكل إذ لا يخفى أن الأكل فعل ، وكل فعل من هذا النوع حركة ، كل حركة لابد لها من جسم متحرك وهو آلتها ، ولابد لها من قدرة على الحركة ، ولابد لها من إرادة للحركة ، ولا بد من علم بالمراد وإدراك له » (١) .

ثم يبدأ فى شرح كل مرحلة من هذه المراحل ليصل إلى ترتيب الحواس الخمس فى هذا العمل بالذات فيقول « فانظر إلى ترتيب حكمة الله تعالى فى خلق الحواس الخمس التى هى آلة الإدراك فأولها حاسة اللمس ، وإنما خلقت لك حتى إذا مستك نار محرقة أو سيف جارح تحس به فتهرب منه ، وهذا أول حس يخلق للحيوان ، ولا يتصور حيوان إلا ويكون له هذا الحس ، لأنه إن لم يحس أصلا فليس بحيوان وأنقص درجات الحس أن يحس بما يلاصقه ويماسه . . . ثم افتقرت إلى حس تدرك به ما بعد عنك ، فخلق لك الشم إلا أنك تدرك به الرائحة ولا تدرى أنها جاءت من أى ناحية فتحتاج إلى أن تطوف كثيراً من الجوانب ... فخلق لك البصر لتدرك به ما بعد عنك ، وتدرك جهته فتقصد إلى تلك الجهة بعينها ... وأما ما بينك وبينه حجاب فلا تبصره ، وقد لا ينكشف الحجاب إلا بعد قرب العدو فتعجز عن الهرب فخلق لك السمع حتى تدرك به الأصوات من وراء الجدران والحجب . . . وكل ذلك ما كان يغنيك لو لم يكن لك حس الذوق إذ يصل الغذاء إليك فلا تدرك أنه موافق لك أو مخالف(٢) .

ولئن كان الغزالى لا يعنى هنا بالترتيب بقدر ما يعنى ببيان وظيفة كل حاسة ، إلا أنه مع ذلك يقدم ترتيبها بحسب وظيفة كل حاسة أو حسب الغاية من خلقها ، وترتيب الحواس فى هذه الحالة على النحو التالى : اللمس ، الشم ، البصر ، السمع ، الذوق .

وحين تختلف الغاية يختلف الترتيب ، ونضرب مثالا على ذلك بترتيب الحواس كأدوات للمعرفة .

---

(١) الإحياء ٤ : ١٠٦ - ١٠٧ (٢) المرجع السابق .

« فأول ما يخلق فى الإنسان حاسة اللمس ، فيدرك بها أجناساً من الموجودات كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللين والخشونة وغيرها ثم يخلق له البصر فيدرك به الألوان والأشكال وهو أوسع عوالم المحسوسات ثم ينفتح له السمع ، فيسمع الأصوات والنغمات ، ثم يخلق له الذوق كذلك »(١) .

وترتيب الحواس فى حالتنا هذه على النحو التالى : اللمس والبصر والسمع والذوق .

إلا أن الغزالى عندما يتكلم عن الحواس مجردة عن الغاية أو الوظيفة ، يرتبها على قاعدة البساطة والتركيب ، وهو ترتيب ابن سينا وغيره من فلاسفة الإسلام ، وذلك على النحو التالى : اللمس ثم الذوق ثم الشم ثم البصر ثم السمع (٢) .

❊ ❊ ❊

اللمس :

يرى الغزالى مع فلاسفة الإسلام أن اللمس أول الحواس وأعمها ، ولا يتصور حيوان إلا ويكون له هذا الحس لأنه على حد تعبير الغزالى « إن لم يحس أصلا فليس بحيوان »(٣) حتى أن الدودة وهى أخس الحيوانات عند الغزالى تملك هذه الحاسة « فإنها إذ غرز فيها إبرة انقبضت للهرب لا كالنبات فإن النبات يقطع فلا ينقبض إذ لا يحس بالقطع »(٤) .

ويعتمد هذا على أساس التمييز بين أنواع الموجودات من جمادات ونباتات وكائنات حيوانية .

ويعرف الغزالى إحساس اللمس بأنه « قوة مبثوثة فى جميع البشرة واللحم يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والصلابة واللين

---

(١) المنقذ من الضلال تحقيق د . عياد ، د . صليبا ط ٦ ص ١٠٧

(٢) الإحياء ٣ : ٥ (٣) الإحياء ٤ : ١٠٧

(٤) المرجع السابق .

والخشونة والملاسة والخفة والثقل »(١) ، وعضو هذه الحاسة عنده ليس نهايات الأعصاب المنتشرة فى البشرة الخارجية للبدن كما يقول علم التشريح الحديث ، وإنما هو يتابع ابن سينا فى رأيه بأن اللمس قوة منبثة فى جلد البدن كله ولحمه وأنها فاشية فيه وفى الأعصاب (٢) .

أما الغاية الحيوية التى وجد اللمس من أجلها ، فهى المحافظة على الحياة ، وجاب المنافع للجسم ، ودفع المضار عنه كما تفعل باقى الحواس الأخرى . « وإنما خلقت لك - أى حالة اللمس - حتى إذا مستك نار محرقة أو سيف جارح تحس به فتهرب منه » وسبب ذلك أن الحيوان يتحرك بالإرادة وقد يصادف فى حركته ما يضره ولما كان لا يؤمن عليه « أضرار الأمكنة المتعالية عليه عند الحركة ، أويد بالقوة اللمسية حتى يهرب بها من المكان غير الملائم ويقصد بها المكان الملائم »(٣) .

وأما موضوع حاسة اللمس فهو إدراك ما يلامس البدن ، أو هو الإحساس بالملاصقة . ولكنه يلاحظ كما لاحظ ابن سينا من قبل ، وكما هو معروف الآن ، أن هذه الحاسة على خلاف الحواس الأخرى «تحس موضوعات مختلفة بالحس ولكنها تشترك مع اللمس فى أنها لا تتأثر إلا بالمماسة والملاصقة »(٤) .

وهكذا يشمل إحساس اللمس مجموع إحساسات الضغط والملامسة ، والخشونة والطراوة وعكسها ، بالإضافة إلى الإحساس بالحرارة والبرودة والألم . ويشير الغزالى إلى ذلك بقوله : « وعند قوة اللمس جنس لأربع أنواع من القوى :

١ - إحداها حاكمة فى التضاد بين الحار والبارد .

٢ - والثانية حاكمة فى التضاد بين الرطب واليابس .

٣ - والثالثة حاكمة فى التضاد بين الصلب واللين .

---

(١) مقاصد الفلاسفة ، تحقيق سليمان دنيا ٣٥ (٢) المعارج ٤١

(٣) المرجع السابق ٤٢ (٤) الشفاء ١ : ٢٨٩

٤ — والرابعة حاكمة فى التضاد بين الخشن والأملس(١) .

ويضيف الغزالى إلى ذلك الإحساس بالخفة والثقل(٢) .

ولم يكن الغزالى بدعاً فى ذلك فقد قال مثل هذا إخوان الصفا وباقى فلاسفة الإسلام ، كما قاله قبلهم أفلاطون وأرسطو(٣) .

ولا يتم الإحساس إلا باستحالة كيفية البشرة إلى شبه المدرك من البرودة والحرارة أو غيرها ، ولذلك لا تدرك إلا ما هو أبرد أو أسخن(٤) .

وكما أن لكل حاسة آلة فإن آلة اللمس الحامل لها جسم لطيف فى شباك العصب يسمى روحاً(٥) وهو الروح الحيوانى الذى يعمل فى خدمة الحواس جميعاً ظاهرها وباطنها ويستمد من القلب والدماغ كما رأينا . ومثل هذه النظرية لم يعد لها مجال فى علم التشريح الحديث ، فالإحساس أو الانفعال العصبى عامة هو اهتزازات فى خلايا الأعصاب كما يقول علماء التشريح وليس انفعال الروح السائر فى الأعصاب (٦) .

* * *

الذوق :

الذوق من الإحساسات المباشرة ، وهو نوع من اللمس عند أغلب القدماء وكذلك عند المحدثين ولا يختلف عن حاسة اللمس إلا بأن اللمس إحساس ميكانيكى ، بينما الذوق إحساس كيميائى ، ولذلك كان للعاب أهمية كبرى لحصول الذوق لضرورته فى حصول الاستحالة الكيميائية ، لأن الذوق يعمل — كما يقول الغزالى — بواسطة « الرطوبة اللعابية التى لا طعم

---

(١) المعارج ٤١ ، وقارن هذا بالنجاة ٢٦٠ - ٢٦١

(٢) المقاصد ٢٧٨ والمعارج ٤١

(٣) Beare, P. : Greek Theories pp. 184 — 187.

(٤) المقاصد ط : دنيا ٣٥٠

(٥) راجع ما قلناه عن الروح الحيوانى فى الباب الأول من الكتاب .

(٦) د . نجاتى ، الإدراك الحسى عند ابن سينا ص ٦٥ .

لها ، المنبثة على ظهر اللسان فإنها تأخذ طعم ذى الطعم وتستحيل إليه وتتصل بتلك العصبية فتدركها القوة المودعة فى العصبية »(١) .

وبسبب هذا التشابه بين حاستى الذوق واللمس لم يتوسع القدماء فى دراسة هذه الحاسة كما توسعوا فى دراسة الحواس الأخرى .

والذوق على العموم هو القوة المودعة على ظاهر اللسان(٢) وتبدو ضرورة هذه الحيوية للإنسان من إدراكها للطعوم المختلفة ومعرفة الموافق والمخالف ، ليتمكن من تحقيق التكيف والتلاؤم . ويعبر الغزالى عن ذلك بقوله « ولو لم يكن لك حس الذوق إذ يصل الغذاء إليك فلا تدرك أنه موافق لك أو مخالف فتهلك ، كالشجرة يصب فى أصلها كل مائع ولا ذوق لها فتجذبه وربما يكون فى ذلك سبب جفافها(٢) .

ويأتى ترتيب هذه الحاسة مختلفاً فى كتب الغزالى ، فهى فى المعارج تلى حاسة الشم ، ولكنها فى الإحياء والمنقذ متأخرة عن الحواس جميعاً(٣) .

***

حاسة الشم :

الشم من الإحساسات غير المباشرة ، لأن الإحساس بالموضوع الخارجى فيها لا يكون عن طريق التماس به كما هو الأمر فى اللمس والذوق ، بل يتأثر به عن بعد (٤) .

وهى كغيره من الحواس أداة للبقاء والحياة ، « لأنه لو لم يخلق لك إلا حس اللمس لكنت ناقصاً . لا تقدر على طلب الغذاء من حيث يبعد عنك فافتقرت إلى حس تدرك به ما بعد عنك »(٥) ويؤمن هذا الحس إدراك الروائح التى تدل الحيوان على الأغذية الملائمة(٦) .

---

(١) المقاصد ٢٨٠
(٢) الإحياء ٤ : ١٠٧ ، والحكمة ٢٠
(٣) المعارج ٣٤
(٤) الإحياء ، المرجع السابق .
(٥) المرجع السابق .
(٦) المعيار ٤٨ ، والمعارج ٤٢

أما عضو هذه الحاسة فإنه فى زائدتى الدماغ الشبيهتين بحلمتى الثدى ، وهذا ما يقوله ابن سينا أيضاً(١) . ولكن كلاهما لم يصب فى تحديد هذا المكان ، إذ لم يثبت فى علم التشريح أن هناك مكاناً للشم فى الدماغ ، وإنما المعلوم أن مكان الإحساس بالروائح هو القسم الأعلى من الحفرتين الأنفيتين ، حيث الطبقة المخاطية وحجيرات الشم(٢)

أما عن أسباب الشم وكيفيته ، فإن العلم الحديث يقول بأن الأجسام ذات الرائحة تنشر ذرات من الروائح على شكل جسيمات غازية ، فإذا اصطدمت بالغشاء المخاطى لحفرة الأنف حدث بينها وبين الحجيرات الشمية تفاعل كيميائى كما فى الذوق يحسه المرء رائحة معينة .

إلا أن فلاسفة الإسلام بما فيهم الغزالى ، يضيفون إلى ذلك فكرة انفعال الوسط الذى هو الهواء بالذرات المنقولة بواسطته . ويشرح الغزالى هذه الفكرة بقوله « وإنما تدرك بواسطة جسم ينفصل عن الروائح ويمتزج به أجزاء ذى الرائحة مختلطة بالهواء بل لا يبعد أن يستحيل الهواء فيقبل الرائحة »(٣) وعلى هذا فإن الهواء لا ينقل الرائحة فقط من المتروح إلى الحاسة ، وإنما « يستحيل إليه بالمجاورة كما يستحيل بمجاورة النار والبرد ، والهواء بلطافته أسرع قبولا للروائح منه للحرارة والبرودة »(٤) .

وحاسة الشم فى رأى الغزالى هى فى الحيوان أشد منها فى الإنسان(٥) ، ولعل السبب فى ذلك أن الحيوان يمشى على أربع ، فأنفه أقرب اتصالا بالروائح المنتشرة على قدميه من سطح الأرض . ثم أن الحيوان لا يزال يعتمد فى التماس (غذائه) على هذه الحاسة ، بينما استقل تأمين الغذاء فى المجتمع الإنسانى عن فعل هذه الحاسة .

أما عن ترتيب الشم بين الحواس الظاهرة فإنه يأتى غالباً بعد حاسة

---

(١) المقاصد ٢٧٨ ، والنجاة ٢٦٥ (٢) د. نجاتى ، المرجع السابق ص ٩٥
(٣) المقاصد ٢٧٩ وما بعدها . (٤) المعارج ٣٢ — ٤٣
(٥) المعارج ٤٣ ، والشفاء ١ : ٤٠٤

اللمس ، وهذا مخالف لما درج عليه ابن سينا من ترتيبه الحواس بحسب بساطتها واختلاف الانفعال فيها شدة وضعفاً إذ يأتى ترتيبها عنده بعد اللمس والذوق(١) .

ويضع الغزالى هذه الحاسة حسب أهميتها الحيوية للكائن الحى بعد اللمس مباشرة(٢) وقد يغفل ذكرها حين يتكلم عن تسلسل خلق الحواس عند الإنسان ولعل السبب فى ذلك تشابهها مع الذوق من حيث الاستحالة الكيميائية.

وعندما يتكلم الغزالى عن الحواس دون تحديد الغاية من خلقها فإنه يضعها بعد السمع والبصر مباشرة(٣) . ولعله يقصد حينذاك أن يرتب الحواس على أساس البدء من المركب منها إلى البسيط .

***

حاسة السمع :

يلح الغزالى كثيراً – كما رأينا – على أن الحواس إنما خلقت لتكون أدوات للحياة إلى جانب كونها أدوات للمعرفة ، وهذا مما يميزه عن أكثر الذين سبقوه من الفلاسفة الذين كانوا يؤكدون على أهمية الحواس كأدوات للمعرفة فقط .

ويبدو اهتمام أبى حامد بهذه الناحية من حديثه فى بداية كل حاسة عن الغاية من وجودها كما ذكرنا . وهذا ما يشير إليه حين يتحدث عن حاسة السمع إذ يقول « وأما ما بينك وبينه حجاب فلا تبصره وقد لا ينكشف الحجاب إلا بعد قرب العدو فتعجز عن الهرب فخلق لك السمع حتى تدرك به الأصوات من وراء الجدران والحجب عند جريان الحركات ، لأنك لا تدرك بالبصر إلا الأشياء الحاضرة ، وأما الغائب فلا يمكن معرفته إلا بكلام منتظم من حروف وأصوات تدرك بحسب السمع . فاشتدت إليه حاجتك فخلق لك ذلك»(٤) . ويقول فى مكان آخر : «وهل خلق لك السمع إلا لتدرك الأصوات » «وأما من عدم السمع فإنه يفقد روح المخاطبة

---

(١) الإحياء ٤ : ١٠٧
(٢) المرجع السابق .
(٣) الإحياء ٣ : ٥
(٤) الإحياء ٤ : ١٠٧

والمحاورة ويعدم لذة الأصوات المستحسنة والألحان المطربة »(١) .

أما من حيث ترتيب هذه الحاسة فإنها أيضاً لا تأخذ مكاناً ثابتاً وإنما يختلف ترتيبها بحسب الغاية والوظيفة التي تؤديها ، لذلك فإنها تأتي في الإحياء في المرتبة الرابعة بعد اللمس والشم والبصر(٢) كما تأخذ فيه أحياناً المرتبة الأولى(٣) أما في المنقذ فإنها تأتي بعد اللمس والبصر(٤) ، وفي المعارج تأخذ تارة المرتبة الرابعة بعد اللمس والشم والذوق وتارة أخرى تكون في المرتبة الثانية بعد البصر وذلك حسب نفعها(٥)

لم يكن الغزالي دقيقاً في شرح عضو إحساس السمع ، ولعل ذلك لسببين : أولهما ، أن علم التشريح لم يكن قد بلغ إلى مرتبة تهيىء له معرفة صحيحة لهذا العضو . وثانيهما ، أنه جرياً على عادته لا يهتم كثيراً بالناحية التشريحية في دراساته النفسية . لذلك فإنه يتابع ابن سينا في فهمه لقوة السمع وفي تعريفه لها فيقول : « إن قوة السمع مرتبة في العصب المتفرق في سطح الصماخ تدرك صورة ما يتأدى إليه بتموج الهواء المنضغط من قرع أو قلع انضغاطاً بعنف يحدث منه صوت يتأدى إلى الهواء المحصور الراكد في تجويف الصماخ ويحركه بشكل حركة فتماس الأمواج المختلفة تلك العصبة فتتأدى منها إلى الحس المشترك »(٦) .

وموضوع السمع على ذلك هو الأصوات ، والصوت ليس قائماً بذاته بل هو عارض من حركة الهواء المتموج بسبب القرع العنيف أو القلع بحدة ، وحينما تصل هذه التموجات إلى تجويف الصماخ يتموج الهواء الراكد فيها فتتصل الأعصاب الحسية السمعية المنتشرة في جوانب الصماخ أو في أقصاه فيحصل السمع (٧) ولابد لحدوث السمع من وسط هو الهواء « ولو لم يكن هواء يؤدي إلى السمع لم يكن السمع يدرك الصوت »(٨) .

---

(١) الإحياء ٤ : ١٠٧ (٢) الحكمة ٢٧

(٣) الإحياء: بحث جنود القلب المجلد الثالث . (٤) المنقذ ١٠٧

(٥) المعارج ٤٦ (٦) المرجع السابق ص ٤٥

(٧) المقاصد ٩٨٠ (٨) الحكمة ٢٧

ولايختلف الغزالى فى هذه الموضوع كثيراً عن ابن سينا وابن رشد وابن باجة وغيرهم من فلاسفة الإسلام .

***

البصر :

إن حاسة البصر فى الانسان والحيوان أرقى الحواس ، ويعتبرها الغزالى ممثلة للقوى الظاهرة جميعاً ، ويقارن بينها وبين عين البصيرة التى هى بمثابة العين الباطنة فى قلب الإنسان الذى يتركب من جسم يدرك بالبصر ، وقلب يدرك بالبصيرة(١)

ولعل سبب هذه الأهمية أن البصر يُعد أهم الحواس التى تنقل للفكر معلوماته عن العالم الخارجى ، فبه ندرك المكان وما فيه من أشكال . وبه نطلع على الرموز والإشارات المختلفة .

يقول الغزالى : « وقد خلق الله هذه الحاسة لتدرك ما بعد عن الإنسان ، فالحركة الإرادية من طبيعة الكائن الحيوانى ، ولما كان تحركه أحياناً إلى بعض المواضع قد يؤدى إلى الإضرار به أوجبت العناية الإلهية إعطاء القوة المبصرة فى أكثر الحيوان ، ومن عدم البصر فإنه لا ينظر أين يضع قدمه فلا يدرى ما بين يديه ولا يفرق بين الألوان ولا يدرى بهجوم آفة أو عدو ولا سبيل له أن يتعلم أكثر الصناعات »(٢)

ولا يختلف تعريف حس البصر لديه عن تعريف ابن سينا له « فهو قوة مرتبة فى العصبية المجوفة ، تدرك صورة ما ينطبع فى الرطوبة الجليدية من أشباح الأجسام ذوات اللون المتأدية فى الأجسام الشفافة بالفعل إلى سطوح الأجسام الصقيلة(٣) وبعبارة أخرى : إن البصر هو « القوة الداركة للألوان والأشكال المودعة فى ملتقى تجويف العينين من مقدم الدماغ »(٤)

---

(١) الإحياء ٣ : ٥٢

(٢) المرجع السابق ٤ : ١٥٧ ، المعارج ٤٣

(٣) المعارج ٤٤ ، النجاة ٢٥٩ — ٢٦٠ ، الحكمة ٢٧ .

(٤) المقاصد ٢٨٠

وموضوع هذه الحاسة هو الألوان بشتى أنواعها ، وما يتبعها من الأشكال والمقادير والألوان ليست قائمة بذاتها بل هى أعراض(١) ولا يطيل الغزالى فى شرح أنواع الألوان على عكس ما يفعل ابن سينا(٢)

ويتفق الغزالى مع معظم فلاسفة الإسلام فى أن الإبصار لا يتم إلا بوجود الوسط وهو الضوء عند الغزالى وابن سينا وابن رشد(٣) . فلو لم يكن ضياء تظهر فيه المبصرات لم يدركها البصر(٤) ، والإدراك البصرى موقوف على وجود النور والعين الظاهرة(٥) ، والنور هو الظاهر المظهر ، وهو كيفية موجودة فى بعض الأشياء ، من شأنها أن تجعل هذه الأشياء مرئية ، فهو يبصر بنفسه ويبصر به غيره(٦) .

ويرى ابن باجه بأن هذا الوسط هو اجتماع الهواء مع الضوء أو النور(٧).

والأجسام بالنسبة للحس البصرى ثلاثة أنواع :

١- منها لا يبصر بنفسه كالأجسام المظلمة .

٢- ومنها ما يبصر بنفسه ، ولا يبصر به غيره كالأجسام المضيئة ، مثل الكواكب وجسم النار إذا لم تكن مشتعلة .

٣- ومنها ما يبصر به غيره كالشمس والقمر والنيران المشتعلة ، والروح والنور اسم لهذا القسم الثالث(٨) .

أما عن كيفية حدوث الإبصار فقد كان على الغزالى أن يختار بين ثلاثة آراء :

(أ) رأى يقول : بأن الإبصار يتم بانفصال شعاع من العين إلى المبصر ،

---

(١) المعيار ٥٣
(٢) د . عثمان نجاتى ، المرجع السابق ١٥٣
(٣) الشفاء ١ : ٣٠٧
(٤) الحكمة ٢٧
(٥) المشكاة ٥
(٦) المشكاة ٥٤
(٧) ابن باجة : المرجع السابق ١٠٢ - ١٠٣
(٨) المشكاة ٤

كما يرى رأى أفلاطون(١) أو العكس(٢) على رأى النظام والمعتزلة .

(ب) ورأى يقول ، بأن القوة المتصورة هى التى تدرك المرئيات ؛ وهذا رأى ديمقوقريطس على ما يظن(٣) .

(ج) ورأى أرسطو ، الذى يقول : بأن الإبصار يتم بانطباع صور المرئيات فى الرطوبة الجليدية من العين عند توسط الجسم المشف عند انبثاق النور(٤) .

ولم يحاول الغزالى التوفيق بين رأى أرسطو وأفلاطون كما فعل الفارابى من قبل(٥) وإنما سلك مسلك ابن سينا والجوينى(٦) ، فأنكر على مخالفى أرسطو آراءهم ، وقال بانطباع مثل صورة المحسوس فى الرطوبة الجليدية(٧).

وللغزالى تحليل تشريحى ورياضى لكيفية الإبصار وتأثير البعد على رؤية الأجسام ، لا نجد مجالا لشرحه هنا(٨) .

ولقد قارن الغزالى بين البصر وعين البصيرة التى هى عين القلب ، فوجد أن البصر قاصر عن عين القلب للأسباب التالية :

١- إنه يبصر غيره ولا يبصر نفسه .

٢- لا يبصر ما بعد عنه ، ولا ما قرب منه .

٣- لا يبصر ما هو وراء حجاب .

٤- يبصر من الأشياء ظاهرها دون باطنها .

٥- يبصر من المتصورات بعضها دون كلها .

---

(١) ابن سينا : أحوال النفس ١٦١

(٢) المعارج ٤٤ ، المقاصد ٢٨١ ؛ مقالات الإسلاميين للأشعرى تحقيق ريتر ٢ : ٣٧٩

(٣) د . نجاتى : المرجع السابق ١٠٧

(٤) ابن سينا : المرجع السابق . (٥) الفارابى : الثمرة المرضية ١٣

(٦) الجوينى : الارشاد ، تحقيق يوسف موسى ص ١٦٧

(٧) المعارج ٤٤ ، المقاصد ٢٨١ (٨) المرجع السابق .

٦– يبصر أشياء متناهية ولا يبصر مالا نهاية له .

٧– يغلط فى إبصاره لأنه : يرى الكبير صغيراً ، والبعيد قريباً ، والساكن متحركاً ، والمتحرك ساكناً(١) .

ويسبق الغزالى إلى الانتباه لمـــا يسميه علم النفس بالصور التابعة ، أى بقاء صور المحسوسات فى العين مدة بعد غياب المحسوس ، ويرى أن هذا من أسباب غلط الحس ويشير إلى ذلك بقوله « فإنك تأخذ قبساً من نار كأنه نقطة ، ثم تحركه بسرعة فتراه خطاً مستقيما ، أو دائرة ، وهما مشاهدان موجودان فى حسك لا فى الخارج لأن الموجود فى الخارج هى نقطة فى كل حال » .

***

---

(١) المشكاة ٦

الحواس الباطنة

الإحساس الباطن هو إدراك صور المحسوسات والمعانى الجزئية الموجودة فيها ، والفرق بينه وبين الإحساس الظاهر أن المؤثر فى الحواس الباطنة يوجد فى الداخل ، أما فى الحواس الظاهرة فهو فى الخارج .

وسنمهد لدراسة كل قوة من قوى الإحساس الباطن بإلقاء نظرة سريعة على الأمور التالية :

(أ) تعدد الحواس الباطنة . (ب) ترتيبها .

(ج) أماكنها .

تعدد الحواس الباطنة : لقد أثبت الغزالى أن تعدد الحواس الباطنة ضرورى لإدراك الصور والمعانى الجزئية ، فكان لابد من وجود الحس المشترك ليدرك صور الأشياء على اعتبار أن الحواس لا تقدم إلا مجرد الانطباع الحسى ، ولابد من الخيال لحفظ صور الإحساس ، كما يبدو الوهم ضرورياً لاستخلاص المعانى الجزئية من المحسوسات ، أما الذاكرة فلابد منها لحفظ المعانى ، هذا بالإضافة إلى ضرورة المخيلة التى تتصرف فى معطيات قوى الإحساس الباطن ، فتفصل فيها وتركب ، إلى جانب أنها تساهم فى عملية استعادتها وتذكرها .

وقد وردت هذه الحواس فى أكثر كتبه على النحو التالى : الحس المشترك ، والخيال والوهم والحافظة والمتخيلة . ذكر ذلك فى المقاصد والتهافت والميزان والمعارج والمعراج والروضة(١) . وخرج عن تعدادها على هذه الصورة فى معيار العلم حيث أدمج الحس المشترك مع الخيال وسماهما الحاكم الحسى ، وأنقص منها قوة التذكر(٢) ، وفى الإحياء حيث أنقص الوهم منها وكرر التذكر والحفظ (٣) ، وفى الحكمة حيث أنقص الحس المشترك

---

(١) المقاصد ٢٨١ ، التهافت ط : دنيا ٢٤٢ ، الميزان ٢٤ ، ٣١ .

(٢) المعيار ٢٤ (٣) الإحياء ٣ : ٥

والخيال وأضاف العقل والغضب (١) ، وفى الكيمياء حيث أطلق على الحس المشترك اسم الخيال (٢) .

والغزالى يتابع ابن سينا فى هذا التعداد ، ولايختلف عنه فى الشيء الكثير (٣) وقد اعتمد كلاهما على الفارابى الذى تابع أرسطو فى تمييزه بين الحس المشترك والتخيل والذاكرة (٤) .

ويدعى البعض أن ابن سينا أضاف قوة الوهم إلى هذه القوى (٥) . إلا أننا لانعتقد بصحة هذا الرأى لأن الفارابى أشار إلى قوة الوهم من قبله فى فصوص الحكم (٦) .

ترتيب الحواس الباطنة : يبدو أن الغزالى يعتمد فى ترتيب هذه الحواس على قاعدتين رئيستين هما : التدرج فى التجريد ، ورقى الحاسة ورفعتها .

أما من حيث التدرج فى التجريد، فإن القوى تبدأ بالحس المشترك الذى يجرد نوعاً من التجريد . ولكن مثال المحسوس يبقى على قدر مخصوص وبُعد مخصوص (٧) ثم يتبعه الخيال الذى لايجرد الصورة عن المادة تماماً . لأنه يبقى على لواحقها كالوضع والأين والتقدير . يليها الوهم الذى ينال المعانى التى ليست فى ذواتها مادية ولكنه يأخذها عن المادة .

يقترب الغزالى فى هذا الترتيب متقارباً من ابن سينا (٨) .

وأما ترتيب الحواس الباطنة من حيث رفعة الحاسة ورقيها ، فإنه يقوم على أساس أن القوى « متفاوتة الرتبة فإن بعضها أريدت لنفسها ، وبعضها أريدت لغيرها ، وبعضها خادمة ، وبعضها مخدومة ، والرئيس المطلق منها

---

(١) الحكمة ٣٠ (٢) الكيمياء .

(٣) الإشارات من الشرحين ١٥٠ — ١٥٣ ،النجاة ٢٦٥ ،الشفاء ١ : ٣٣٢

(٤) النفس: لأرسطو ، المدينة الفاضلة للفارابى ٤٧ — ٥١

(٥) ابن رشد : تهافت ط : بويج ٥٤٧ ،فلتزر : الفلسفة الإسلامية ص ١٦ ، جواشون : فلسفة ابن سينا ص ٣٢ (٦) الفصوص : للفارابى ٧٣

(٧) المعارج ٦٢ — ٦٣ (٨) الإشارات ١ : ١٤٥ — ١٤٧

هى التى تراد لذاتها ويراد غيرها لها(١) والوهم فى هذا الترتيب هو رأس القوى فى الإدراك الحسى ، ويخدمه قوتان؛ قوة بعده وقوة قبله ، فالقوة التى بعده هى القوة الحافظة لما أدركه ، والقوة التى قبله هى جميع القوى الحيوانية ومن جملتها المتخيلة ـ أى المفكرة ـ ثم القوة الحافظة للصور وأخيراً الحس المشترك(٢) .

ولايختلف هذا الترتيب أيضاً عن ترتيب ابن سينا والفارابى .

غير أن الغزالى لايتقيد بهذين الترتيبين فى جميع كتبه ، وإنما يترك مجالا للاستفادة من هذه القوى فى التدليل على بعض الظروف والمواقف العملية ؛ مثال ذلك أنه فى الإحياء يرتب هذه القوى على أساس عملية إدراكية فردية يغفل فيها الوهم ، ويرتب باقى الحواس على النحو التالى : الحس المشترك ثم الحافظة ثم التخيل وأخيراً التذكر ، ويشرح سبب ذلك بقوله « فإن الإنسان بعد رؤية الشىء يغمض عينيه فيدرك صورته فى نفسه وهو الخيال ، ثم تبقى تلك الصورة معه بسبب شىء يحفظ وهو الحافظ ثم يتفكر فيما حفظه فيركب بعض ذلك إلى البعض ثم يتذكر ماقد نسيه ويعود إليه ... ثم يعود فيجمع جملة معانى المحسوسات فى خياله بالحس المشترك بين المحسوسات(٣) ويشبه هذا مافعله إخوان الصفا فى ترتيبهم للحواس(٤) .

أمكنة الحواس الباطنة : الرأى الغالب على الغزالى أن مكان الحس المشترك والخيال فى مقدم الدماغ ، أن مكان الخيال بالذات فى التجويف الأول من مقدم الدماغ(٥) . كما أن مركز الوهم فى التجويف الأوسط من الدماغ(٦) . وكذلك الأمر بالنسبة للمتخيلة(٧) . أما مكان الذاكرة فإنه

---

(١) الميزان ٣٢ ، النجاة ٢٧٧ — ٢٧٩

(٢) المرجع السابق ٣٣ — ٣٤ ، معارج القدس ١١٠

(٣) الإحياء ٣ : ٥

(٤) دوبور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ١٢٠

(٥) الميزان ٢٥ ، الكيمياء ٥١١ من المجموع ، الإحياء ٣ : ٥

(٦) المراجع السابقة والمعارج ٤٨ (٧) الميزان ٦٢ ، المقاصد ٥٨

تارة فى مؤخر الدماغ (١) وتارة فى وسطه(٢) . والغالب أن مكانها عنده فى القسم المؤخر من الدماغ ، لأن المتخيلة على اعتبار أنها تتصرف فى معطيات الحواس والمعانى كان لابد من أن يكون مركزها فى الوسط بين الخيال والذاكرة .

وينبه الغزالى إلى أن أماكن هذه القوى إنما عرفت بفضل صناعة الطب « فإن الآفة إذا نزلت بهذه التجويفات اختلت هذه الأمور »(٣) .

والقول بالأمكنة على هذه الصورة يبدو قريباً جداً مما أورده ابن سينا فى هذه الموضوع (٤) .

***

الحس المشترك :

فرقنا فى بحثنا بين الحواس ، وجردنا كل حاسة عن جميع التأثيرات الأجنبية عنها ، ونظرنا إلى كل منها على حدة ، وعرفنا ماتأتى به إلى النفس من لون وشكل ورائحة وطعم وبرودة وحرارة .

وهذا التحليل ضرب من البحث العلمى ، إذ أن جميع الحواس تعمل عملها فى آن واحد . فإن الإنسان يسمع أصواتاً ، ويرى أشكالا وألواناً مختلفة ، ، ويلمس سطوحاً منها الخشن ومنها الأملس ،ويشم روائح متنوعة فى كل لحظة من لحظات حياته وتتجمع تلك الإحساسات وترتبط ، ويؤثر بعضها على بعض ، وينسب بعضها لبعض بل إنها تحدث فى النفس عواطف لطيفة خفيفة ، وتحرك الذاكرة لتأتى بما يناسبها ويشاكلها ،ويعمل فيهاالتفكير عمله فتمتزج مع حياتنا الباطنة امتزاجاً قوياً .

وقد تتأثر حاستان بالشيء الواحد . كما لو رأت العين شكلا مستطيلا أزرق ، ثم لمسته اليد فإذا به أملس . فيرتبط الشكل المستطيل ، والملاسة

---

(١) الميزان ٢٥ (٢) الكيمياء ٥١١

(٣) التهافت ط : دنيا ٢٤٤ (٤) النجاة ٢٦٥ — ٢٦٦

والزرقة ، فيدرك الكتاب وكأن لنا ملكة خاصة لاتتعدى المحسوسات البسيطة بل تقتصر عليها ، وتجمع بعضها إلى بعض ، وهي مايسميه الغزالى وغيره من فلاسفة الإسلام ومن سبقهم باسم الحس المشترك . يقول الغزالى مشيراً إلى هذا المعنى «كل ذلك - أى الحواس الظاهرة - لايكفيك لو لم يخلق فى مقدمة دماغك إدراك حس آخر يسمى حساً مشتركاً تتأدى إليه هذه المحسوسات الخمس وتجتمع فيه ، ولولاه لطال الأمر عليك . فإذا رأيته مرة فلا تعرف أنه مضر مالم تذقه ثانياً لولا الحس المشترك ، إذ العين تبصر الصفرة ولاتدرك المرارة فكيف يمتنع عنه ، والذوق يدرك المرارة ولايدرك الصفرة . فلابد من حاكم تجتمع عنده الصفرة والمرارة جميعاً حتى إذا رأيت الصفرة حكم بأنه مر فتمتنع عن تناوله ثانياً » (١) .

إن هذا التحليل متين ودقيق ، إذ أن المحسوسات المتنوعة ترتبط وتجتمع ، فله أن يطلق اسم المشترك على ذلك الارتباط ، لأن النفس واحدة كما يقول فى مواضع مختلفة ، وما هذه الألفاظ التى نطلقها إلا لتسهيل البحث.

والحس المشترك على ذلك هو الإدراك الذى تتأدى إليه المحسوسات وكأنه جامع لها ، والغزالى يسميه قوة وجنداً باطناً وإدراكاً ولوحاً ، إذ لا تجتمع المحسوسات إلا فى هذه القوة .

وقد كان أرسطو أول من أشار إلى وجود الحس المشترك والحس الباطن عامة ، على اعتبار أنه من الوظائف السيكولوجية الداخلية المتعلقة بالنفس الحاسة .

ولايرى أرسطو لهذا الحس آلة خاصة ، أى أنه ليس إحساساً سادساً ، بل هو طبيعة مشتركة من الحواس جميعاً . (والإحساس عند أرسطو قوة واحدة تؤدى بعض الوظائف بفضل طبيعتها الخاصة وتتوزع لغايات معينة على خمس آلات حسية ، لكل آلة فيها عمل معلوم) . والحس ، المشترك وهو قوة الإدراك بشكلها الهام عند أرسطو ، يؤدى الوظائف التالية :

---

(١) معارج القدس ٤٨

١ — إدراك المحسوسات المشتركة كالحركة والسكون والعدد والشكل والمقدار .

٢ — إدراك المحسوسات العرضية مثل هذا حي وهذا زيد وهذا ميت .

٣ — إدراك إدراكنا أو ما نسميه بالشعور .

٤ — إدراك الفرق بين موضوعات حسين مختلفين (١) .

ويخلط الفارابي أحياناً بين الحس المشترك وبين التصور(٢) ، وهو يشير إلى أنه في الحد المشترك بين الباطن والظاهر قوة « تجمع ما تؤديه الحواس ، وعندها بالحقيقة الإحساس ، وعندها ترتسم صورة آلة تتحرك بالعملية فتبقى الصورة محفوظة فيها » (٣) .

أما ابن سينا فإنه يأخذ برأي أرسطو في الحس المشترك على أنه القوة التي تجتمع فيها إدراكات الحواس وتصير جميعها بذلك واحدة (٤) ، ولكنه يخالفه في أنها طبيعة مشتركة بين الحواس الخمس . ويقول بتميزها كقوة لها آلتها ومكانها (٥) .

ويتابع أغلب فلاسفة الإسلام ابن سينا في هذا الرأي (٦) ما عدا ابن رشد الذي يبدو أنه أقرب إلى رأي أرسطو في القول بعدم وجود حاسة سادسة « وذلك لعدم وجود محسوس آخر ، يزاد على المحسوسات الخمس وما يدركها بتوسطها وهي المحسوسات المشتركة » ولعدم وجود آلة للحس المشترك « فهو لا يدرك بالواسطة ولذلك لم يكن حاسة خاصة لأن الحاسة لابد لها من واسطة » (٧)

---

(١) النفس لأرسطو . تحقيق د . الأهواني و:

(٢) Madkour : La Place d'Al-Farabi, P. 125.

(٣) الفصوص من الثمرة ٨٤

(٤) الشفاء ١ : ٣٣٣ . أحوال النفس تحقيق د . الأهواني ١٦٦

(٥) أحوال النفس ، مقدمة د . الأهواني ٢٨

(٦) ابن باجة : النفس ١٢٩

(٧) تلخيص النفس : لابن رشد تحقيق د . الأهواني ٥٥ — ٥٨

أما الغزالي فإنه كما ذكرنا يؤيد ابن سينا في قوله بوجود الحس المشترك كقوة لها آلة ومكان في مقدم تجويف الدماغ .

يقترب الغزالي من ابن سينا (١) في أدلته على وجود هذه الحاسة وأهم هذه الأدلة :

١ – دليل النقطة المتحركة : يشرحه بقوله « فإنك تأخذ قبساً من نار كأنه نقطة ثم تحركه بسرعة حركة مستقيمة فتراه خطاً من نار وتحركه حركة مستديرة فتراه دائرة من النار والدائرة والخط مشاهدان وهما موجودان في حسك لا في الخارج عن حسك » (٢) .

ويفسر ذلك بأن فينا قوة غير البصر ترتسم فيها النقطة « لأنه لو كان المشترك هو البصر لكان يرى القطر كما هو عليه ، والنقطة كما هي عليها . فإنه لا يدرك إلا القابل النازل ، وليس ذلك بخط فعلمنا أن ثمة قوة أخرى ارتسم فيها هيئة ما رئي أولا ، وقبل أن تمحى تلك الهيئة لحقتها أخرى وأخرى فرآها خطاً مستقيماً فعندك إذن قوة قبل البصر إليها يؤدي البصر ما يشاهده وعندها تجتمع المحسوسات فتدركها » وهذا الدليل مأخوذ عن أرسطو في إدراك الحركة .

٢ – الإحساس الباطن : كشعور الإنسان بجوعه وعطشه وخوفه وفرحه وجميع الأحوال الباطنة التي يدركها من ليس له الحواس الخمس ، فهذه ليست من الحواس الخمس ولا هي عقلية « بل البهيمة تدرك هذه الأحوال نفسها بغير عقل » .

ويمر الغزالي بوظائف الحس المشترك مروراً سريعاً على عكس ما يفعله ابن سينا ، ويتحدث عن هذه الوظائف أثناء حديثه عن إثبات وجود الحس المشترك وتتلخص بما يلي :

---

(١) الشفاء ١ : ٣٣٣ ، ٢٩١ ، الإرشادات من الشرحين ١٤٣ – ١٤٧
(٢) الغزالي : فيصل التفرقة ٣٥ – ٣٦ .

الجمع بين المحسوسات : وذلك لأن الإنسان على حد قوله « إذا أبصر شيئاً أو سمع كلاماً واحداً وما فى العين عنده شخصان ، أعنى شبحين فى العينين ، وكلامين فى الأذنين فالقوة المدركة لها قوة واحدة ، اجتمعت عندها الصورتان أى الشبحان فى العينين على اتفاقهما ... ولا يكون الجمع إلا لشىء يناسب الشىء الآخر إما بالمشابهة أو المقارنة بما يكون ورد على الحس منه » (١) .

ويرى العلم الحديث أن هذه الوظيفة من مهمة المراكز المختلفة الموجودة فى الدماغ ، حيث ينتهى إلى المخ انفعالات الأعصاب الحسية .

إدراك التغاير أو التمييز بين المحسوسات : وهذه المرتبة أرقى من مجرد الانطباع الحسى ، وقد رأينا كيف أن الإحساس ليس أكثر من تنبه أو انطباع حسى ، وكيف أنه يخلو من أى معنى أو فهم ، أى أنه حادثة فيسيولوجية بسيطة يتصل به موضوع الحس وجهازه .

إن عملية التمييز بين المحسوسات يقوم بها إذن الحس المشترك ، ولولا ذلك « لكنا إذا رأينا شيئا أصفر لا ندرك أنه حلو ما لم نجد إدراك ذلك الذوق أولا أعنى العسل فإن العين لا تدرك الحلاوة ، والذوق لا يدرك الصفرة ، فلابد من حاكم يجتمع عنده الأمران . وذلك قوة أخرى ليست واحدة من الحواس الخمس الظاهرة » (٢)

إدراك المحسوسات المشتركة : مثل العدد والمقدار والحركة والسكون والشكل وهذا يعود إلى أن من المحسوسات ما هو خاص بكل حاسة على حدة ، ومنها المشتركة التى تدرك بواسطة الحس المشترك .

وهكذا يبدو لنا أن الحس المشترك يقوم بمهمة أساسية فما نطلق عليه الآن اسم الإدراك الحسى ، وعن طريق ذلك يكتسب الإحساس معناه إذ أن الإحساس المجرد خلو من أى فهم أو معنى كما قلنا ، وليس هو أكثر من

---

(١) مقاصد الفلاسفة ٢٧٧ ، ٢٨٥ ، معارج القدس ٤٨

(٢) د . نجاتى ، نقلا عن جيمس وهوفدينج .

مجرد الانفعال عن الكيفية الحسية . أما الإدراك الحسى فهو استجابة معقدة تجمع بين الإحساس وبين التجارب الماضية، أو على الأقل إن الإدراك الحسى يتضمن شيئاً أكثر من الإحساس . غير أن مفهوم الحس المشترك لا يطابق تماماً مفهوم الإدراك الحسى ، لتدخل عناصر أخرى كالذاكرة والتخيل لإتمام عملية الإدراك ، وهذا ما يشير إليه الغزالى فى معيار العلم (١) .

***

الوهـــم :

قلنا إن الحس المشترك يدرك المحسوسات ، ولذلك لابد من قوة تدرك المعانى غير المحسوسة من المحسوسات ، وهذه هى قوة الوهم .

يعرفها الغزالى بأنها « القوة التى تدرك من المحسوس ما ليس بمحسوس كما تدرك الشاة عداوة الذئب ، وليس ذلك بالعين بل بقوة أخرى ، وهو للبهائم مثل العقل للإنسان » (٢) ، وبعبارة أخرى إن « الوهم يدرك معانى غير محسوسة من المحسوسات الجزئية كالقوة الحاكمة فى الشاة بأن الذئب مهروب عنه وأن الولد معطوف عليه » (٣) .

وهذا التعريف مقتبس من تعريف ابن سينا للوهم (٤) .

وإدراك المحسوسات والمعانى الجزئية المستخلصة منها أمر متشعب ، ويتطلب تعاون عدد من القوى ، لذلك كان الوهم قوة رئيسية عند جميع فلاسفة الإسلام (٥) .

---

(١) معيار العلم ٢٤

(٢) المقاصد ٢٨٥ ونلاحظ أن الغزالى لا يورد هذه القوة فى الإحياء ٣ : ٦ ولا فى الحكمة ص ٣

(٣) ميزان العمل ٢٥ ، المعارج ٤٨ – ٤٩

(٤) عرف التهانوى هذه القوة تعريفاً جامعاً فقال إنها « قسم من الإدراك وهو إدراك المعانى غير المحسوسة من الكيفيات والإضافات المخصوصة بالشىء الجزئى ، الموجودة فى المادة لا يشاركه فيها غيره ٢ : ١٥١٥

(٥) المعيار ٢٤

وإذا كان المحسوس شخصاً فردياً له مكان معين ، وصفات انفرد بها ، وهو ما يسميه أهل المنطق عيناً من الأعيان ؛ فكيف للنفس أن تستخرج منه معنى . إن هذا هو ما تقوم به قوة الوهم .

وقد أشار الفارابي إلى ذلك بقوله : إن الوهم أو الحس الباطن لا يدرك المعنى صرفاً بل خلطاً ، ولكنه يشتبه بعد زوال المحسوس . فإن الوهم والتخيل أيضاً لا يحضران في الباطن صورة إنسانية صرفة بل على نحو ما تحس من خارج ، مخلوطة بزوائد وغواش من كم وكيف وأين ووضع . فإذا حاول أن يتخيل الإنسانية من حيث هي الإنسانية بلا زيادة أخرى لم يمكنه استثبات الصورة الإنسانية المخلوطة المأخوذة عن الحس وإن فارق المحسوس (١) .

وقد زاد ابن سينا هذه القوة تحليلا لدرجة أن كثيرين اعتبروا الوهم من ابتداعه الخاص كما أشرنا إلى ذلك سابقاً .

وقد تابع الغزالي من سبقه من الفلاسفة في فصل هذه القوة . واعتبار وجودها ضرورياً لتجريد أكمل من تجريد الحس المشترك لأن تجريدها كما يقول « أتم وأكمل مما سبق فإنه يدرك المعنى المجرد عن اللواحق وغواشي الأجسام كالعداوة والمحبة والمخالفة والموافقة إلا أنه لا يدرك عداوة كلية ومحبة كلية بل يدرك عداوة جزئية بأن يعلم أن هذا الذئب عدو مهروب عنه » . . . الخ (٢) .

وهذا القدر من التجريد موجود عند الحيوان . يشير الغزالي إلى ذلك بقوله «ولولا وجود قوة باطنة لم تكن تدرك الشاة العداوة لأنها لا ترى»(٣).

إلا أن هذه القوة لا تدرك معنى كلياً ، وإنما يبقى ما تدركه جزئياً مرتبطاً ببعض الغواشي واللواحق (٤) . وهكذا فإن قوة الوهم لا تبعدنا كثيراً عن الإدراك الحسي ؛ ولا تفارق المحسوسات ولا يستطيع الإنسان إدراك المعنى الكلي إلا بواسطة قوة النفس النظرية . ولذلك فإن الغزالي يميز بين الوهم

---

(١) الفصوص للفارابي من الثمرة ٧٤ (٢) المعارج ٦٣
(٣) التهافت ٧٢ ط : بويج ٤٤ (٤) المقاصد ٢٧٨

والعقل ذلك لأن العقل يتصور ما لا حد له ، بينما يتوسط الوهم بين الحس وبين العقل (١) .

قيمة الوهم : يتابع الغزالى ابن سينا فيجعل الوهم أشرف القوى الباطنة وأعلاها ، إلا أنه يشير أحياناً إلى القوة المتخيلة على أنها أشرف القوى (٢) وذلك عندما يستعملها العقل الإنسانى ، ويبقى الوهم على ذلك أشرف القوى التى يشترك فيها الإنسان مع الحيوان .

يرى الغزالى أن الوهم كثيراً ما يخطىء فى أحكامه ، لأنه يوافق البرهن على تسليم المقدمات ويخالفه فى النتيجة (٣) . والعقل هو الذى يستطيع أن يتخلص من هذا الخطأ ، لأنه « يستدرج الحس والوهم إلى أمور يساعدانه على إدراكها ويأخذ منها مقدمات يساعده الوهم عليها ويرتبها ترتيباً لا ينازع فيه ويستنتج منها بالضرورة نتيجة لا يسع الوهم التكذيب بها لأنها مأخوذة من الأمور التى لا يختلف الوهم والعقل عن القضاء بها » .

وهكذا فإن الوهم لا يمكن الاعتماد عليه فى الوصول إلى المعرفة ، ولا بد من حاكم العقل الذى يرده إلى الصواب . ويكمل سلسلة التجريد .

***

الخيال والذاكرة :

إن الحياة النفسية لا تقوم على مجرد الحاضر ، وإنما هى استمرار الماضى وامتداده واتصاله بالحاضر . ونحن إنما نعيش بذكرياتنا وآمالنا وتجاربنا وعلاقاتنا مع الأهل والأصدقاء الذين عرفناهم فى طفولتنا . كما نعيش فى حاضرنا .

إننا دائماً ننظر إلى الوراء ، وبدون هذه النظرة نتجرد عن التجربة والخبرة ويمتنع علينا أن نتعلم . فالتجربة تترك أثرها مسجلا فى الذاكرة ، وحيث لا ذاكرة لا تفكير . وقد كان أرسطو أول من ناقش وظيفة التخيل

(١) التهافت ٧٣
(٢) فرائد اللآلىء ١٦٩
(٣) المعارج ٤٩

والتذكر بين القدماء (١) فالخيال حسب قوله يحفظ صور المحسوسات بعد زوال الإحساس وغياب المحسوس وقد ينسب إليه التعديل فيها .

أما بالنسبة للغزالى فلابد أن نشير إلى أنه :

١ — يفرق كغيره من الذين بحثوا فى نشاط الإنسان النفسى من الأقدمين (خاصة فى كتبه الأولى) بين قوى النفس المختلفة : قوة أو ملكة التذكر ، وملكة الخيال الخ . . . وهذا ما رفضه علم النفس الحديث لأنه ينظر إلى الذاكرة كوظيفة من الوظائف النفسية ، ولا يتكلم عنها كقوة مجردة .

٢ — ويفرق متابعاً لابن سينا ، بين حافظة الصور المحسوسة ، وحافظة المعانى الجزئية . وذلك لأنه يميز بين إدراك صور المحسوسات ، وإدراك المعانى الجزئية ، الذى يتم بواسطة الوهم حيث تكون الذاكرة هى القوة الحافظة لها .

٣ — وعملية التذكر عنده ليست مقصورة على الخيال والحافظة ، بل إن المتخيلة أو المفكرة عند الإنسان تقوم بدور هام فيها كما سنرى .

٤ — وقوة التذكر بنوعيها ليست من خصائص الإنسان بل يشترك معه فيها الجنس الحيوانى كله .

٥ — ثم إنه يقول بوجود أمكنة خاصة فى الدماغ لقوتى الذاكرة والخيال ، كما هو الأمر بالنسبة لباقى القوى الأخرى . وهذا لا يقره العلم الحديث كما ذكرنا .

لكل هذه الأمور فإن بحثنا للخيال والذاكرة سيكون على النحو التالى :

١ — الخيال أو المصورة .

٢ — الحافظة أو الذاكرة .

٣ — عملية الحفظ والتذكر والاستعادة .

---

(١) Beare J. : Greek Theories of elementary Gogniton. pp. 351 — 352

الخيال أو المصورة :

يعرفها الغزالي بأنها القوة التي تحفظ ما ينطبع في الحس المشترك (١) أو « القوة التي تبقى فيها صور الأشياء المحسوسة بعد غيبتها » (٢) أو أنها التي تحفظ ما يبتكره التخيل من صور ومعان (٣) ولا يختلف هذا التعريف كثيراً عن تعريف ابن سينا (٤) .

والوظيفة الأساسية لهذه القوى هي الحفظ كما ذكرنا . فإذا نظرنا شيئاً وغبنا عنه أو غاب عنا « بقيت صورته فينا كأننا نشاهدها ونراها (٥) ، فإذا أدركنا الصديق مثلا وأغمضنا عيننا « فإن صورته تكون حاضرة في دماغنا على سبيل التخيل والتصور »(٦) بدون أي زيادة أو نقص أو تغيير أو تبديل.

وقد رأينا أن الإدراك الحسي لا يتم إلا إذا تأثرت الأعصاب الحسية ثم نقلت تأثيرها هذا إلى الدماغ . فإذا انقطع المؤثر وغاب ، فإما أن لا يبقى ما نشعر به في جسمنا أو أنفسنا وإما أن يبقى تأثير الحاسة نفسها أي في آلة الحس ، كالعين والأذن والجلد ، مما يسميه علماء النفس صورة . وهو الصورة الباقية سواء بطريق الحاسة أو بطريق الدماغ . فإذا كان الحس قريب التأثر ولم يغب عنه المؤثر إلا منذ زمن قليل ، كانت الصورة ناتجة عن الحاسة وذلك ما رأيناه في القبس الذي تكونت منه دائرة من نار ، وتلك هي الصورة التابعة ، أي التي تعقب الحس ، وهو الذي سماه الغزالي الوجود الحسي في الخيال ، والذي قال عنه بأنه « ما يتمثل في القوة الباصرة من العين مما لا وجود له خارج العين فيكون موجوداً في الحس ويختص به الحس ولا يشاركه غيره » .

---

(١) مقاصد الفلاسفة ٢٨٥ (٢) الميزان ٢٤ : ٢٥
(٣) الإحياء : جنود القلب .
(٤) الشفاء ١ : ٣٢٣ : د . نجاتي ، المرجع السابق ١٦٨
(٥) معارج القدس ٤٧ — ٤٨ (٦) الاقتصاد ٣٣ .

وأنواع الصور تابعة لأنواع الحواس. ولذلك فإن منها الصور المسموعة، والمشمومة والبصرية. وغالب الناس يشتركون فى أنواع الصور كلها. ولكن الصور ليست جميعها على درجة واحدة فى سهولة استحضارها. والصورة البصرية تبقى دائماً أسهل هذه الصور(١).

ولا فرق عند الغزالى بين طبيعة هذه الصور وطبيعة الحس، لأن أثرهما فى الجسم واحد، « فإن صورة طعم الطعام تحدث فى الفم جريان اللعاب، كما لو نظرت إلى من يأكل حامضاً فكأنك تدرك فى ذوقك إحساس الحامض على لسانك، فلا فرق بين تأثير صورة الحامض الموجودة فى دماغك وتأثيره بنفسه على ذوقك، لأن الانفعال الجسمى هو عينه. إلا أن الصورة تكون عادة أضعف من الإدراك والإحساس. ويكون الإحساس كاستكمال للتخيل إذ تحدث فيها صورة الصديق عند فتح البصر حدوثاً أوضح وأتم وأكمل من الصورة الجارية فى الخيال، والحادثة فى البصر بعينها تطابق بيان الصورة الحادثة فى الخيال. فإذن التخيل — يعنى الخيال — نوع إدراك على رتبة ووراء رتبة أخرى هى أهم منه فى الوضوح والكشف»(٢).

ويحدد الغزالى — مجارياً فى ذلك من سبقه من الفلاسفة — مكاناً وآلة لهذه القوة: أما المكان فهو التجويف الأول من مقدم الدماغ فهو مسكنها(٣) وأما الآلة التى تعمل بواسطتها « فهى الروح المصبوب فى البطن الأول من الدماغ ولكن فى جنبه الأيسر »(٤).

ولابد من الإشارة إلى أن الغزالى يعتبر عملية الإدراك نوعاً من التجريد أكبر من عملية الإدراك الحسى أو الحس المشترك « لأنه يبرىء الصورة المنزوعة عن المادة تبرئة أشد ولذلك فإنه لا يحتاج إلى المشاهدة كما رأينا بل يدرك مع الغيبوبة وإن كان يدرك مع تلك اللواحق والغواشى من الكم والكيف وغير ذلك »(٥).

---

(١) معيار العلم ٥٠ — (٢) الاقتصاد فى الاعتقاد ٣٣
(٣) المعارج ٥٠ — (٤) المرجع السابق ٦٣
(٥) ميزان العمل ٢٥

الذاكرة أو حافظة المعانى :

ويعرفها الغزالى بأنها القوة التى تحفظ المعانى التى أدركتها الوهيمة فهى خزانة المعانى . كما أن المتصورة الحافظة للصور خزانة للصور (١) وقدظن البعض أن الحافظة والذاكرة واحدة ، فاستعملوا اللفظين على الترادف . وهذا ما نبه الغزالى إلى عدم صحته ، لأن الحافظة عندئذ لا تمسك جميع ما يمر بالحواس فربما لا تهتم بكل محسوس ، ولا تتأثر بكل صورة .فرب شخص نراه ونسمعه ونلمسه ولكن صورته تغيب عنا بغيبة المحسوس . والحافظة الحقيقية ليست تسجيلا كاملا لكل جزئيات ما نطلع عليه . لأن مثل هذه الحافظة رجوع حالة نفسانية سابقة بحذافيرها ، أما الحافظة الحقيقية فهى قوة متشعبة تتدخل فيها عوامل شتى متنوعة ، ولذلك كان قبول النقش غير حفظه . ويشير الغزالى إلى هذا المعنى بقوله « لذلك فإن ما يمسك الشخص به صورة الشىء غير ما يقبله به ، والشمع يمسك النقش بيبوسته ويقبله برطوبته والماء يقبله ولا يمسكه» (٢) .كما يقول أيضاً « فمعنى كونهاحافظة أنها خازن لتلك المعانى مادامت باقية فيها فإذا غابت واستعادت فهى الذاكرة » (٣) وقد قال بهذا التمييز ابن سينا من قبل (٤) إلا أنالغزالى يمتاز بوضوح الفكرة،وحسن العرض .

وكما أن للخيال مكاناً وآلة ، فإن لهذه القوة مكاناً وآلة أيضاً ، « ومسكن هذه القوة التجويف المؤخر من الدماغ(٥) أو بعبارة أخرى « إن محل وسلطان الحافظة الذاكرة فى حيز الروح الذى فى التجويف الأخير وهو آلتها »(٦) .

---

(١) مقاصد الفلاسفة ٢٨٥ ، ميزان العمل ٢٥ ، شرح الإحياء: للزبيدى ٧: ٢١٤ الإحياء ٣ : ٦

(٢) الميزان ٢٤ (٣) المقاصد ٢٨٥

(٤) النجاة ٢٦٦ والإشارات من الشرحين ١٤٩

(٥) الميزان ٢٥ (٦) المعارج ٥١

ويبنى الغزالى رأيه فى وجود أمكنة للقوى فى الدماغ على قول الأطباء ، الذين أثبتوا أن مقر الحس المشترك والخيال البطن المقدم من الدماغ كما أن قوة المتصرفة والوهم البطن الأوسط ، وأن موضع الحافظة البطن المؤخر منه(١) .

ونحب أن نشير بهذه المناسبة إلى أن فكرة وجود قوى للذاكرة وغيرها فى الدماغ كانت مجال مناقشات واسعة بين الفلاسفة وعلماء النفس فى العصر الحديث .

وقد نشط أنصار هذه النظرية حين بيّن بروكا أن نسيان حركات التلفظ بالكلام يمكن أن ينتج عن فساد فى التلفيف الجبهى اليسارى الثالث من الدماغ(٢) ولذلك فإن الذكريات تتجمع فى الدماغ فى صورة تبدلات على طائفة من العناصر التشريحية .

ولقد هاجم برغسون هذه النظرية ، وبيّن أن الذاكرة ليست مجرد تسجيل آلى يتم كما يتم على لوحة التصوير أو أسطوانة الصوت . بل هى أعمق وأشد تركيباً مما نظن ، كما أنها ليست مجرد نقل حيادى للمعانى ، أو معرفة نزيهة لاغرض لها . وأكد برغسون على عدة أمور أهمها :

١ ـ الذاكرة ليست ظاهرة فسيولوجية ، بل هى حادثة نفسية تعبر عن صميم حياتنا الشعورية . وقد فرق من أجل ذلك بين نوعين من الذاكرة ، تبدو إحداهما أقرب ما تكون إلى العادة وهى تستعيد الماضى بصورة آلية ، وتبدو الثانية كتصور بحت ، ولئن صح أن يكون مركز الذاكرة الأولى هو البدن ، وأداتها هى المخ ، فإن الذاكرة الثانية نظرية بحتة . مستقلة من حيث المبدأ عن البدن .

٢ ـ الدماغ ليس مجرد مخزن أو مستودع للذكريات ، بدليل أننا نشاهد فى حالات الافازيا وجود تلف فى بعض مراكز المخ ، بينما لانشاهد

---

(١) الإتحاف : للزبيدى ٧ : ٢١٥

(٢) Bergson : matiére et mémoire 17 — 19.

فى حالات الامنيزيا وهى أهم من الأولى أى تلف فى الدماغ ، مما يقطع بعدم وجود ارتباط مباشر بين الذاكرة والمخ ما دام الخلل فى كل وظيفة التذكر لا يتبعه فساد فى كل الدماغ .

وينتهى برغسون إلى أن الإصابة التى تلحق المريض لا ترجع إلى أن المراكز التى تشغلها الذاكرة فى الدماغ مصابة ، بل هى ترجع فى العادة إلى اضطراب فى الأجهزة المحركة ، فالمصابون بالصمم اللفظى يستطيعون أن يحتفظوا بسائر ذكرياتهم السمعية ، وإن كانوا لا يفقهون ما يُقال .

ثم إننا لو قلنا بأن الذكريات مختزنة فى خلايا المخ لاضطررنا إلى التسليم بنتائج متهافتة لا يقبلها العقل ، وحسبنا أن نقول إن الصورة السمعية لأية كلمة من الكلمات هى أبعد ما تكون عن الموضوع المحدد بالمعالم الواضحة ، لأننا ندركه على صور مختلفة فكيف تظل ذاكرتى قادرة على التعرف عليه ، إذا كانت الذاكرة مجرد تسجيل مكانيكى يتم فى الدماغ (١) .

عملية الحفظ والتذكر :

إن عملية حفظ الصور المحسوسة التى يقوم بها الخيال لا تعدو أن تكون عملية انطباع وتخزين مادى ؛ فقد رأينا كيف يعرّف الغزالى المصورة والحافظة . ولا شك أن ذلك يبدو متسقاً مع النظرية القديمة للقوى النفسية وخاصة لما يتعلق بأمكنتها فى الدماغ . وقد ناقشنا هذا الموضوع ورأينا كيف أنه أصبح لا يتفق مع العلم الحديث الذى ينكر أن يكون فى خلايا الدماغ تسجيل وتخزين للصور والمعانى .

ويبدو أن من الضرورى الآن أن نتعرف على عملية الحفظ والتذكر .

إن هنالك عوامل كثيرة تساعد على تثبيت الذكريات ، منها ما هو موضوعى يتعلق بالتكرار والسهولة والتسميع الذاتى ، ويشير إليها الغزالى بقوله :

---

(١) Bergson : Op. Cit., pp. 75 — 76, 122, 157, 265.

« وفائدة التذكار تكرار المعارف على القلب لترسخ ولا تنمحى » (١) ومنها ما هو ذاتى يتعلق بالشخص الذى يقوم بعملية الحفظ ، من وضع جسمانى وعوامل وجدانية وثواب وعقاب . وقد شرح الغزالى هذا المعنى فى باب المرشد والتعلم من الإحياء .

ولئن كانت الحافظة تنقل الذكريات وتحتفظ بها إلى وقت الحاجة ، فإنها لا تكفى لإتمام عملية التذكر لو لم تكن الذاكرة ، لأن الصور المحفوظة تتلاشى وتنقص وتنمحى شيئاً فشيئاً حتى تنسى ، ثم تستيقظ وتبعث إذا وجدت من الحس ما يشاركها وينطبع فى قالبها .

ويتم التذكر حينما تمكن المخيلة بحركتها الدائبة للحس المشترك أن يعود إلى تمثل الصور المحسوسة ، كما تسمح للوهم بأن يتمثل المعانى الجزئية . وهكذا يصير الإنسان إلى جمع جملة معانى المحسوسات فى خياله بالحس المشترك (٢) وبهذه الطريقة تخطر الخواطر « فى القلب بعد أن كان غافلاً عنها » (٣) .

ووظيفة المخيلة هنا كما يقول الغزالى « أن تنتقل من الشىء إلى ما يناسبه إما بالمشابهة وإما بالمضادة وإما بالاقتران . ومن طبع المخيلة المحاكاة والتمثيل ، حتى إذا قسم عقلك الشىء إلى أقسام حاكاه بشجرة ذات أغصان ، وإن رتب شيئاً على درجات حاكاه بالمراقى والسلالم . وبها يتذكر ما نسى فإنها لا تزال تفتش عن الصور التى فى الخيال وتنتقل من صورة قريبة منها حتى تعثر على الصورة التى منها أدرك المعنى المنسى فيتذكر بواسطتها ما نسيه » (٤) .

ونلاحظ نوعاً من التشابه بين قوانين التداعى وأثرها عند أرسطو ، وعند الغزالى فى عملية الحفظ والتذكر (٥) ، ولكن لابد من الإشارة إلى

---

(١) الإحياء ٤ : ٤١٢ (٢) الإحياء ٣ : ٤

(٣) الإحياء ٣ : ٢٥٠ (٤) المقاصد ط : سليمان دنيا ٣٥٧

(٥) د . نجاتى : الإدراك الحسى عند بن سينا ١٨٨

أن الذاكرة تختلف عن تداعي الأفكار أو الخواطر كما يسميها الغزالي : ذلك لأن تداعي الأفكار هو مجرد توارد المعاني على الذهن واحداً بعد الآخر لوجود علاقة بينهما وذلك حسب القوانين السابقة . كما يشرحها الغزالي بقوله « والخاطر ينتقل من الشيء إلى ما يناسبه إما بالمشابهة أو بالمضادة أو بالمقارنة بما يكون قد ورد على الحس منه ، أما بالمشابهة فبأن ينظر إلى جميل فيتذكر جميلا آخر ، وأما بالمضادة فبأن ينظر إلى جميل فيتذكر قبيحاً ويتأمل في شدة التفاوت ، وأما بالمقارنة فبأن ينظر إلى فرس قد رآه من قبل مع إنسان فيتذكر ذلك الإنسان »(١) أما الذاكرة فهي عملية معقدة تشارك فيها المخيلة خاصة ، لأن من شأنها أن تركب ما في الخيال مع بعض وتفصل بعضها عن بعض بحسب الاختيار (٢) .

فالتداعي عملية تلقائية ، أما الذاكرة فإنها عمل إرادي .

وبسبب هذه الصلة بين المخيلة والتذكر يبدو وكأنه لا فرق بين المتخيلة والذاكرة لأن كل واحدة منهما تأتي بصور وتشكيلات ونسب ، ولكن لو تعمقنا قليلا لرأينا أن الحافظة لا تأتي إلا بصور أعمال قد عرفناها من قبل ، وسبقت في ذهننا فنحس بها مرتبطة بماضينا ، كما نرجعها إلى أصلها ونثبتها في مقرها ، ونتذكر بمناسبتها الشيء الذي عرفناه ، والشخص المعين الذي شاهدناه ، بخلاف صور التخيل فإنها جديدة بالنسبة لنا ، لا تنطبق على شيء معين معروف . فنحس بها قد حدثت حدوثاً . وليس معنى حدوثها أنها خلقت فينا من العدم ، فهي قبل كل شيء ضرب من التركيب ، لأنها تأخذ من الحافظة بنوعيها المواد الموجودة فيها ، فتحللها وتدمجها وتدخل عليها تغييرات عميقة ، وتبدل منها الكثير ، وتولد عنها أشياء لم يسبق لها نظير . فالخيال مبتكر وليس ذلك للذاكرة .

وهكذا فإن كلا من الذاكرة والتخيل يساهم في استعادة الصور والمعاني التي سبق إدراكها ، ولكن الذاكرة تضيف إلى التخيل إدراك الماضي .

---

(١) الإحياء ٤ : ١٥٤

(٢) ميزان العمل ٢٦

وتزيد قوة التخيل على الذاكرة فى أنها تفرق وتؤلف بين هذه الصور والمعانى فى عمليات التفكير والابتكار(١) .

ولا يفوتنا أن نشير إلى تأكيد الغـــزالى على أهمية النسيان والدور الكبير الذى يقوم به ، ونحن نعلم أن النسيان ليس مجرد إضافة للذكريات بل هو كالوعى على حد سواء ، ولكن النسيان يمثل الوجه السلبى بينما يمثل الوعى الوجه الإيجابى . والنسيان استجابة من الاستجابات المتكاملة التى يقوم بها الشخص لتحقيق التكييف مع مواقف الحياة ، وهو ليس ضرباً من السلوك الساكن وإنما هو سلوك دينامى يرجع إلى أسباب وضرورات .

يقول الغزالى فى ذلك « فلولا النسيان ما سلا الإنسان عن مصيبة ، فكان لا ينقضى له حسرة ، ولا يذهب عنه حقد ، ولا يستمتع بشىء من لذات الشهوات الدنيوية ، مع تذكر الآفات والفجائع المنقضيات . وكان لا يمكن أن يتوقع غفلة من ظالم ولا فترة ولا ذهولا من خاسر أو قاصد مضرة » (٢) .

***

التخيل :

لقد عرّف أرسطو التخيل بأنه ، القوة التى بها نقول إن الصورة تحصل فينا ، وعرّفه الفارابى بأنه « القوة التى تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحس وتركب بعضها إلى بعض فى اليقظة والنوم تركيبات وتفصيلات ، بعضها صادق وبعضها كاذب . ولها مع ذلك إدراك النافع واللذيذ(٣) . وقد فصّل ابن سينا الحديث عن هذه القوة وتحدث عن وظائفها بإسهاب(٤) . ولكن حديثه عنها لا يختلف كثيراً عن الأسس التى وضعها أرسطو والفارابى . وهذا ما فعله الغزالى أيضاً .

---

(١) د . نجاتى ، المرجع السابق ص ١٧٨ .

(٢) الحـــكمة ٣٩

(٣) الفارابى : آراء فى أهل المدينة الفاضلة ٤٩

(٤) د . نجاتى ١٨٠

تقوم هذه القوة بعدة وظائف أهمها :

(١) استعادة صور المحسوسات والمعانى .

(٢) التفريق بين هذه الصور والمعانى .

(٣) التركيب والتفصيل فى معطيات الخيال والوهم .

وهكذا فإن من شأن هذه القوة أن تركب ما فى الخيال وتفصله ، وتأخذ منه فى حال ، وتعطيه فى حال ، سواء كان ذلك فى النوم أو فى اليقظة(١). ومهمتها على ما يبدو التحريك لا الإدراك « أى أنها تفتش عما فى خزانة الصور وخزانة المعانى وتعمل فيهما بالتركيب والتفصيل »(٢) . ولذلك نجد أن هذه القوة تصنف أحياناً مع القوى المحركة(٣) .

وكما لاحظنا بالنسبة للقوى السابقة ، فإننا نجد لهذه القوة مكاناً هو التجويف الأوسط من الدماغ(٤) وسبب توسطها أنها تعمل مع قوى مختلفة وخاصة فيهما بين الخيال والوهم « ولذلك كان الأليق أن تكون بين الخزانتين لتسهل عليها أخذها منها وإعطاؤها إياها »(٥) .

وليست هذه القوة خاصة بالإنسان ، إنها توجد عند كل حيوان له حافظة(٦) ولا يتميز الإنسان عن الحيوان فى هذه القوة إلا حين يستعملها فى الأمور العقلية فتسمى حينئذ المفكرة ، وتكون حينذاك أشرف القوى ، لأن القوة المتخيلة عند الحيوان لا تنتهى قوتها إلى حد قوة المفكرة فى الإنسان .

درجات التخيل :

يميز الغزالى كما يميز علم النفس الحديث بين نوعين من التخيل :

أولهما : استحضار المحسوسات والمعانى الجزئية ، أو ما يسمى بالتخيل الاستحضارى .

---

(١) ميزان العمل ٢٦ ، فرائد اللآلىء ٩٦ – ١٧٠

(٢) مقاصد الفلاسفة ٢٨٥ – ٢٨٦ ، شرح الزبيدى ٧ : ٢١٤

(٣) ميزان العمل ٢٦ (٤) المرجع السابق : معارج القدس ٥٠

(٥) فوائد اللآلىء ١٧٠ (٦) المعيار ١٣٥

وثانيهما : استحضار صور لم يسبق إدراكها فى جملتها إدراكاً حسياً وإن كانت قد أتت عن طريق الحواس .

وقد شرحنا فى خلال حديثنا عن الذاكرة عمل المخيلة بالنسبة للنوع الأول من التخيل . ولاحظنا فرقاً بين الذاكرة وبين التخيل الحقيقى . يتمثل فى أن صور التخيل قد تكون جديدة لنا فى تركيبها ، وإن كانت مادتها مأخوذة من الحس والوهم . وسبب اتصال التخيل بالحس والوهم أننا لا يمكننا أن نتصور « آحاداً مما لم نشاهده البتة ، أى أنك لو أردت أن تتخيل فاكهة لم تشاهد لها نظيراً من قبل لم تقدر على ذلك »(١) .

وهكذا يكون الأساس فى عملية التخيل هو الصور التى تبقى فى الخيال والوهم ، مع اختلاف الأفراد فى مقدرتهم على استبقاء الصور البصرية أو السمعية ، ويظهر أن الغزالى يغلب استطاعتنا على استحضار الصور البصرية على باقى صور الحواس .

ولعل أحداً من القدماء لم يتفوق على الغزالى فى تصوير عمل التخيل الابتكارى ويظهر لنا ذلك من عنايته بشرح هذا الموضوع فى أكثر من موضوع من كتبه .

يقول حول هذا المعنى فى المعيار « ثم الخيال — يقصد المتخيلة — يتصرف فى المحسوسات وأكثر تصرفه فى المبصرات ، فيركب من المرئيات أشكالا مختلفة ، آحادها مرئية ، والتركيب من جهته . فإنك تقدر أن تتخيل فرساً له رأس إنسان وطائراً له رأس فرس ولكن لا يمكن أن تتصور أحداً ما شاهدته البتة ، حتى أنك إذا أردت أن تتخيل فاكهة لم تشاهد لها نظيراً لم تقدر عليه ، وإنما غايتك أن تأخذ شيئاً ما شاهدته فتغير لونه ، مثلا كتفاحة سوداء فإنك قد رأيت شكل التفاحة والسواد فركبتها ، أو ثمرة كبيرة مثل بطيخة فلا تزال تركب من آحاد ما شاهدت لأن الخيال يتبع الإبصار ولكنه يقدر على التركيب والتفصيل مستولياً عليك بذلك » (١)

---

(١) المعيار ٥٠ و ٢٨

ويشير إلى ذلك فى فيصل التفرقة قائلا « وأما الوجود الخيالى فهو صورة هذه المحسوسات إذا غابت عن حسك فإنك تقدر على أن تخترع فى خيالك صورة فيل وفرس وإن كنت مغمضاً عينيك» (١)

وقد أشار إلى مثل ذلك ابن سينا وابن رشد وابن باجة .

ونلاحظ أن تفصيل الغزالى للخيال الابتكارى من حيث كونه يعتمد على التفكيك والتركيب ، لا يختلف كثيراً عن شرح علماء النفس الحديث له . فالتخيل عندهم أيضاً لا يأتى بشىء جديد لم يدركه الحس من قبل ، وإنما يبدو كعملية تنظيم وتجميع للصور المكتسبة من الحس تتدخل فيها عوامل مختلفة . يقول ريبو « إن الخيال أمر مركب يمكن لنا أن نحلله لنستخرج عناصره التى سندرسها تحت عناوين العوامل العقلية والعاطفية واللاشعورية ولكن ذلك لا يكفى ، إذ يجب أن نتم التحليل بالتركيب فكل إبداع خيالى كبيراً أو صغيراً ما هو الا منظم يحتم وجود وحدة أساسية ، فهناك إذن عامل تركيبى ينبغى لنا أن نحدده » (٢) .

ولا ينبغى أن نغفل الإشارة إلى أن هذا التخيل الابتكارى هو غير الإلهام والحس اللذين سندرسهما فى موضوع الإدراك العقلى .

التخيل والتفكير :

يعتبر الغزالى هذه القوة أشرف القوى حين يستخدمها الإنسان فى الأمور العقلية ، فعمل هذه القوة يتم على مستويين :

١ ــ مستوى يشترك فيه الإنسان مع الحيوان وهو الذى يلى جانب الحس.

٢ ــ ومستوى آخر يتميز به الإنسان وهو الذى يلى جانب العقل .

يقول الغزالى : أما القوة المتخيلة فهى ذات وجهين : أحدهما ، يلى جانب الحس ويقبل منه الصور المحسوسة كما يؤدى إليها الحس حقيقة أو مجازاً (٤).

---

(١) المرجع السابق . (٢) الفيصل ٣٣

(٣) Ribot : Essai Sur l'imagination Créatrice p. 9.

(٤) المعارج ٥٠

والثانى : يلى جانب العقل ويقبل به الصور المعقولة كما يؤدى إليه الفكر العقلى حقاً أو باطلا(١) « وإنما يكون ذلك حينما تستخدم المتخيلة من قبل العقل النظرى » (٢)

ونختم هذا الموضوع بنص جامع للغزالى يبين به عملية التخيل وما تؤديه من خدمة للتفكير إذ يقول :

« ثم إن هذه المثالات والصور إذا حصلت فى القوة الخيالية ، فالقوة الخيالية تطالعها ولا تطالع المحسوسات الخارجية ، فإذا طالعتها وجدت عندها مثلا صورة شجرة وحيوان .فتجدها متفقة فى الجسمية ومختلفة فى الحيوانية ، فتميز ما فيه الاتفاق وهو الجسمية وتجعله كلياً ، فتعقل الجسم المطلق ، وتأخذ ما فيه الاختلاف وهو الحيوانية وتجعله كليات أخرى مجردة عن غيرها من القرائن ، ثم تعرف ما هو ذاتى وما هو غريب فتعلم أن الجسمية للحيوان ذاتى إذ لو انعدم لانعدم ذاته ، وأن البياض للحيوان ليس كذلك . فيتميز عندها الذاتى من غير الذاتى والأهم عن الأخص ، وتكون تلك مبادىء التصورات النوعية ، فهذه المفردات الكلية حاصلة بسبب الإحساس وليست محسوسة ، ولا يتعجب من أن يحصل مع الإحساس ما ليس بمحسوس فإن هذا موجود للبهائم » (٣) .

***

الادراك العقلى

العقل آلة الإدراك العقلى :

كما أن للإدراك الحسى آلة ومحلا ، فإن للإدراك العقلى آلة هى القلب أو العقل .

فالغزالى يميز فى العلم الذى هو الإدراك العقلى ، بين حقيقة العلم ، ومحله ، وكيفية حصوله . أو بين آلة العلم ، والمعلوم ، وعملية التعلم . فالعالم هو

(١) المعارج ٨١ (٢) المعارج ٤٩ (٣) المعيار ١٣٦ .

القلب الذى يحل فيه مثال حقائق الأشياء ، والعلوم هى حقائق الأشياء ،والعلم هو حصول المثال فى القلب . وكما أن المرآة غير ، وصور الأشياء غير ، وحصول مثالها فى المرآة غير ، فهى ثلاثة أمور ، فكذلك ها هنا ثلاثة أمـور (١) .

ويضرب مثالا على ذلك بالقبض على السيف ، إذ كما أنه يستدعى قابضاً كاليد ومقبوضاً كالسيف ، وصلة بين السيف واليد بحصول السيف فى اليد ويسمى قبضاً ، فكذلك وصول مثال العلوم إلى القلب . . . ولكن المعلوم بعينه لا يحصل فى القلب فمن علم النار لم تحصل عين النار فى قلبه ، ولكن الحاصل حدها وحقيقتها المطابقة لصورتها(٢) .

فالعقل إذن يبدو كآلة للإدراك العقلى فى تنقله وحركته يسهل الوصول إلى الحقائق وتصورها من غير أن تحل ذاته فى الأشياء ولا أن تندمج فيها .

غير أن هذه الآلة ليست كآلات الإدراك الحسى محسوسة مادية ، بل هى ماهية مجردة ؛ هى حقيقة النفس الناطقة. وهى تدرك نفسها وينطبق عليها كل ما ينطبق على النفس الناطقة من معانى التجريد وعدم المادية والفساد .

ولا يوجد العقل إلا عند الإنسان ،لأن القوى الحيوانية تنتهى عندالتخيل والوهم ، بينما الإنسان يتميز بالعلم والإرادة .

والعقل هو أحد جانبى النفس الناطقة التى يشير الغزالى إلى أن لها وجهين ، وجه إلى البدن وهو العقل العملى وعمله تدبير الجسد وعلاقته بالمعرفة ضئيلة وسمى عقلا باشتراك اللفظ ، ووجه آخر هو العقل النظرى وهو الذى يقوم بمهمة الإدراك العقلى ، كما يستطيع الاتجاه إلى الجانب العلوى ليستفيد منه المبادىء النظرية المجردة .

وبما أن الغزالى يتابع فلاسفة اليونان والإسلام فى فهمه للعقل ومراتبه المختلفة ، فقد رأينا أن نستعرض بصورة سريعة وموجزة تطور مفهوم العقل منذ أرسطو حتى الغزالى .

---

(١) الإحياء ٣ : ٨

(٢) الإحياء ٣ : ١٢

رأى أرسطو فى العقل :

يرى أرسطو أن فى النفس عنصرين متميزين الفرق بينهما يشبه الفرق بين المادة التى تتكون منها الأشياء ، والعلة الفاعلة التى تحدث هذه الأشياء .

وقد لخص جيلسون نظرية أرسطو فى العقل على النحو التالى :

١ – فى كل كائن طبيعى أو اصطناعى عنصر يكوّن مادته وعنصر يكوّن صورته . والعنصر الأول بالقوة ويحدث الثانى بالفعل كل ما يقع تحت جنسه . فمن الضرورى إذن أن يكون فى النفس عقل قابل لأن يصبح كل شىء وعقل قادر على أن يحدث كل شىء .

٢ – إن العقل القادر على أن يحدث كل شىء هو ملكة .

٣ – إن عمله بالنسبة للمعقولات بالقوة التى يجعل منها معقولات بالفعل كعمل النور بالنسبة إلى المرئيات بالقوة التى يجعل منها مرئيات بالفعل .

٤ – هو مفارق . ٥ – غير قابل للانفعال .

٦ – لا يدخل جوهره تركيب . ٧ – هو فى جوهره فعل .

٨ – هو أزلى لا يلحقه الفناء .

٩ – أما العقل المنفعل فإنه قابل للفساد ولا يستطيع أن يعقل بدون مساعدة العقل الفعال .

فالعقل الفعال يؤثر فى العقل المنفعل الذى يعتبره أرسطو مادة يطبع فيها العقل الفعال صور الأشياء « ونسبة العقل الفعال إلى المعقولات كنسبة النور إلى المرئيات » .

وقد كان رأى أرسطو فى العقل محوراً لخلافات كثيرة بين فلاسفة اليونان ثم فلاسفة الإسلام من بعدهم (١) .

---

(١) ابن رشد تلخيص : النفس تحقيق د . الأهوانى : المقدمة ٢٦ ، أرسطو : النفس ترجمة د . الأهوانى ١١٢ – ١١٣ ، خليل الجر وحنا الفاخورى : تاريخ الفلسفة العربية ١ : ٩٠ – ٩١

رأى الإسكندر الأفروديسى (١):

يميز الأفروديسى بين ثلاثة عقول :

١ – العقل الهيولانى أو المادى ، وهو مجرد الاستعداد أو القوة .

٢ – العقل المكتسب أو بالملكة ، وهو العقل الذى يفكر . أى ينتقل من القوة إلى الفعل .

٣ – العقل الفعال ، هو الذى يجعل الهيولانى مكتسباً ويخرجه من القوة إلى الفعل . وهو مفارق للمادة يتحد بالعقل وقت التفكير وهو إلهى خالد يدبر الأشياء التى تحت فلك القمر .

وقد كان لهذه النظرية أثرها على فلاسفة الإسلام كالفارابى وابن سينا والغزالى فى كلامهم عن العقل القدسى الفعال .

أما ابن رشد فقد كان وسطاً بين الأفروديسى وثامسطيوس وخاصة من حيث خلود العقل الفعال . إلا أن فلاسفة الإسلام تجنبوا إطلاق وصف الإله على هذا العقل وقالوا : إنه آخر العقول المفارقة وواهب الصور .

ويلاحظ أن الأفروديسى هو الذى ألح على فكرة مفارقة العقل الفعال بينما كانت هذه العبارة غامضة عند أرسطو .

كما يبدو لنا أن العقل بالملكة من مخترعات الأفروديسى لأننا لا نجده عند أرسطو ، وهو حالة خاصة من العقل الهيولانى وفيه تقوم المبادىء أو المعقولات الأولى على حد تعبير ابن سينا (٢) .

آراء ثامسطيوس فى العقل :

وأهم هذه الآراء :

١ – أن العقل الفعال ليس هو الله بل هو جزء منا أو حقيقتنا على وجه

---

(١) وهو شارح أرسطو الأكبر وأكثر شراحه معرفة لدى فلاسفة المسلمين وعنه نقلوا أكثر آرائه فى العقل .

(٢) لاستيفاء هذا الموضوع ينظر إلى جانب ذلك المراجع السابقة .

أصح . فلا يخالف الأفروديسى هنا ولكنه لا ينكر مفارقة العقل الفعال وأزليته (١) .

٢ — العقل الهيولانى غير قابل للفساد لأن أرسطو فى رأيه يجعل للعقل بالقوة وجوداً أزلياً ومفارقاً ، وإن كانت مفارقة العقل الفعال أشد . ويضيف أن أرسطو إنما كان يتحدث عن فناء العقل المشترك الذى يكون به الإنسان مكوناً من جسم ونفس ومشارك فيه للحيوانات . وهنا أيضاً يخالف الأفروديسى .

٣ — يطبق نظرية تعاقب الصور على مادة واحدة على الوظائف العقلية ، ويجعل العقل الفعال آخر وظائف النفس وقد تابعه فى ذلك ابن رشد (٢) .

ولبيان الصلة بين العقل الهيولانى والعقل الفعال يرجع ثامسطيوس إلى أفلوطين فى نظرية اتصال النوع بالأفراد . فالنوع موجود وهو أعلى من الأفراد التى تكون وتفسد وتولد وتموت . بينما النوع أزلى ثابت (٣) .

رأى الفارابى فى العقل :

لعل موضوع العقل كان أهم المواضيع التى شغلت تفكير الفارابى واستأثرت باهتمامه ، وقد وضع حول هذا الموضوع رسالة مشهورة باسم رسالة العقل استعرض فيها ستة أنواع من العقول :

١ — العقل الذى يقول به الجمهور بمعنى التعقل ، أى أنه يطلق على من كان فاضلا جيد الروية فى استنباط ما ينبغى أن يؤثر من خير أو شر .

٢ — العقل الذى يردده المتكلمون على ألسنتهم ، حينما يقولون : هذا مما يوجبه العقل أو ينفيه ، أو يقبله أو لا يقبله ؛ وإنما يعنون به المشهور فى بادىء الرأى عند الجميع أو الأكثر .

٣ — العقل الذى يذكره أرسطو فى البرهان ، ويعنى به قوة النفس التى بها يحصل للإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية لا عن قياس

---

(١) Duhem : La Système du monde IV, Paris 1916 pp. 376—378.

(٢) ابن رشد : المرجع السابق ، المقدمة ص ٢٤ (٣) المرجع السابق ٤١

أصلا ولا عن فكر بل بالفطرة والطبع ومن حيث لا يشعر من أين حصلت وكيف حصلت ، فإن هذه القوة جزء ما من النفس يحصل لها المعرفة الأولى لا بفكر ولا بتأمل أصلا . وتلك المقدمات هى مبادىء العلوم النظرية .

٤ — العقل الذى يذكره أرسطو فى «الأخلاق» وهو الجزء من النفس الذى يحصل بالمواظبة على اعتياد شىء مما هو فى جنس من الأمور وعلى طول تجربة شىء شىء مما هو فى جنس من الأمور على طول الزمان ، واليقين بقضايا ومقدمات فى الأمور الإرادية التى من شأنها أن تؤثر أو تجتنب . أو هو استنباط الأمور الإرادية والعملية فى مقابل أصحاب العلوم النظرية . وهذا العقل يتزايد مع الإنسان طول عمره ولذلك يتفاوت به الناس .

٥ — العقل الذى يذكره أرسطو فى كتاب « النفس » .

٦ — العقل الذى يذكره أرسطو فى كتاب «ما بعد الطبيعة» وهو العقل الفعال كموجود مفارق قبل الاتصال بالنفس .

والذى يهم الفارابى هو النوع الخامس من العقول . وقد كان تأثير الأفروديس واضحاً على الفارابى فى هذا النوع من العقول كما أنه تأثر بعض الشىء بثامسطيوس .

وقد ميز الفارابى فى هذا العقل أربع مراتب :

١ — العقل الهيولانى أو العقل بالقوة ، وهو قوة النفس تستعد لانتزاع ماهيات الأمور كلها (١) ، وهو يتردد هنا بين رأى الأفروديس الذى لا يفرق بين هذا العقل والنفس الإنسانية الحيوانية ، وبين رأى ثامسطيوس القائل : بأن لهذا العقل ذاتاً خاصة . وهو يوفق بين هذين الرأيين فيكون العقل بالمعنى الأول حين يتحد بالمعانى ، وبالمعنى الثانى قبل اتحاده بها .

٢ — العقل بالفعل أو بالملكة ، وهو نفس العقل السابق حين تحصل فيه المعقولات بالفعل عن طريق اتحاده بالصور العقلية الموجودة فى الأشياء ، فتنتقل من كونها ما يمكن إدراكه إلى كونها مدركة .

---

(١) رسالة العقل نشرت فى الثمرة المرضية كما نشرها بويج سنة ١٩٣٨

٣ — العقل المستفاد ، وهو العقل بالفعل الذى عقل المعقولات المجردة وصار قادراً على إدراك الصور المفارقة ، والفرق بين المعقولات المجردة والصور المفارقة أن الأولى كانت فى مواد وانتزعت منها أما الثانية فهى دائماً مفارقة .

وهذا العقل نوع من العقل الفعال لأنه يبلغ مرتبة يستطيع معها أن يتلقى المعقولات مباشرة من العقل الفعال ويصبح بغنى عن المادة (١) . وحينئذ لا يكون بينه وبين العقل الفعال شىء آخر (٢) .

ويخالف الفارابى فى ذلك الكندى الذى يتابع الأفروديسى ، ويفصل فصلا تاماً بين العقل الأول أو الفعال وبين العقول الثلاثة الأخرى(٣). والعقل المستفاد هو العقل المكتسب عند أرسطو ، ويتابع فيه الفارابى طريقة ثامسطيوس فى تدرج وظائف النفس إذ يتم حين يدرك العقل بالفعل الصور العقلية فيصبح صورة له وينقلب إلى عقل مستفاد (٤)

٤ — العقل الفعال (٥) وهو صورة مفارقة لم تكن فى مادة ولا تكون أصلا ، ويسميه أحياناً الروح الأمين ، كما يسمى العقول بالملائكة ، والأفلاك التى فيها العقول بالملأ الأعلى ، وهذا العقل هو بنوع ما عقل بالفعل ، شبيه بالعقل المستفاد ولكنه خارج عن النفس ، فى فلك القمر ، يشبه الشمس التى تخرج الألوان من القوة إلى الفعل .

وحين ترتب الموجودات بالنسبة للعقل الفعال ، فإنها تبدأ بالعقل بالفعل لأن العقل الفعال يعقل الأكمل فالأكمل ، فيبدأ بالمعارف المجردة . وحين نرتب الموجودات حسب درجات المعرفة وعلى أساس اتصال العقل بالحياة الجسدية ، فإنها تبدأ من المحسوسات إلى المجردات والإلهيات (٦) .

---

(١) السياسات المدنية . (٢) آراء أهل المدينة الفاضلة ٨٥

(٣) د . أبو ريدة رسائل الكندى .

(٤) Madkour : La place d'Al Farabi pp. 155—186.

(٥) الثمرة ٤٢ (٦) العقاد ، الشيخ الرئيس ٧٤

ونلاحظ من ذلك أن العقل الإنسانى عند الفارابى على ثلاث درجات : أدناها مرتبة العقل المادى أو الهيولانى أو بالقوة ، وهو كالمادة بالنسبة إلى العقل بالفعل . ويأتى العقل بالفعل فى المرتبة الثانية ، وهو كالصورة بالنسبة إلى العقل الهيولانى وكالمادة بالنسبة إلى العقل المستفاد . أما العقل المستفاد فهو أعلى هذه العقول مرتبة ، وهو كالصورة بالنسبة إلى العقل بالفعل ، وكالمادة بالنسبة إلى عقل آخر ليس بإنسانى هو العقل الفعال(١) .

رأى ابن سينا :

أما ابن سينا فقد أخذ عن الفارابى قوله بالعقول الأربعة والعقل الفعال .

١ — العقل الهيولانى ، وهو مجرد الاستعداد للمعرفة ، أو هو قوة استعدادية لها — أى النفس — بها تجد المعقولات (٢) ونسبتها إلى الصور المجردة نسبة ما بالقوة المطلقة(٣) وهى توجد لكل شخص بالغاً كان أم طفلا مثل قوة الطفل على الكتابة(٤) .

٢ — العقل بالملكة أو العقل الممكن ، وهو قوة أخرى تحصل للنفس عند حصول المعقولات الأولى فتهيأ لاكتساب المعقولات الثوانى إما بالقوة المفكرة وإما بالحدس (٥) . والمعقولات الاولى هى التى يقع بها التصديق بلا اكتساب ، مثل الكل أكبر من الجزء (٦) . وهذا العقل صورة للعقل الهيولانى (٧) .

٣ — العقل بالفعل ، ويسميه فى الإشارات العقل بالملكة(٨) لأنه يعقل متى يشاء بلا تكلف أو اكتساب ، أى أن الصورة المعقولة الأولية تحصل للنفس ، إلا أنه لا يطالعها ويرجع إليها بل كأنها مخزونة(٩) ، فهى حالة استعداد كامل بحيث يمكن أن تحدث فيه الصور العقلية بعد الحقائق الأولية .

---

(١) الجر والفاخورى : تاريخ الفلسفة العربية ١ : ١٣٠

(٢) الإشارات من الشرحين ١٥٦ — (٣) النجاة ٢٧٥

(٤) أحوال النفس ، المقدمة ص ٣٠ — (٥) النجاة ٢٧١

(٦) المرجع السابق . — (٧) د . محمود قاسم : النفس والعقل ١٩٩

(٨) الإشارات من الشرحين ١٥٦ — (٩) النجاة ٢٧١ .

٤ ـ أما العقل المستفاد : فهو نسبة ما بالفعل المطلق ، أى أن الصور المعقولة تكون فيه وهو يطالعها ويعقلها بالفعل ويعقل أنه يعقلها . وتكون المعقولات بالفعل شاهدة متمثلة بالذهن إذا أدرك هذا العقل الصور والمعانى .

٥ ـ وأخيراً العقل الفعال ، وهو الذى يخرج بالعقل من مرحلة العقل بالملكة إلى العقل بالفعل ، ومن العقل الهيولانى إلى العقل بالملكة ، ويشبه بالنسبة إلى نفوسنا نور الشمس بالنسبة إلى البصر .

وينتهى الجنس الحيوانى والنوع الإنسانى عند العقل المستفاد(١) .

ويلاحظ أن ابن سينا يتابع آراء سلفيه الكندى والفارابى ، إلا فى بعض الاختلافات البسيطة ، وذلك حين ينظر إلى العقل كقوة تستكمل بالمعقولات شيئاً فشيئاً(٢) .

العقل عند الغزالى :

استفاد الغزالى فى موضوع العقل من آراء الفلاسفة والفارابى خاصة وإن لم يشر إلى ذلك ، كما أنه تأثر بالمتكلمين .

وقد ميز فى معيار العلم(٣) بين عدة أنواع من العقول وهى :

١ ـ العقل الذى يريده المتكلمون .	٢ ـ العقل النظرى .
٣ ـ العقل العملى .	٤ ـ العقل الهيولانى .
٥ ـ العقل بالملكة .	٦ ـ العقل بالفعل .
٧ ـ العقل المستفاد .	٨ ـ العقل الفعال .

ولكنه يشير فى مكان آخر من الكتاب نفسه إلى أنواع العقول بتركيز أكبر فيقول : « العقول تطلق ويراد بها عدة أمور :

(١) ابن سينا : النجاة ٢٧١ ـ ٢٧٥

(٢) دائرة المعارف الإسلامية : فقرة ابن سينا ، الهامش د . الفندى .

(٣) معيار العلم ١٦٢

١ — ما يريده الجمهور .   ٢ — ما يريده المتكلمون .

٣ — ما يريده الفلاسفة .

فأما العقل الذى يريده الجمهور فثلاثة أوجه :

(ا) صحة الفطرة الأولى فى الناس ، فيقال لمن صحت فطرته إنه عاقل، فيكون حده « أنه قوة بها يحدد التمييز بين الأمور القبيحة والحسنة » .

(ب) وقد يراد به مايكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية ، فيكون حده أنه « معان مجتمعة فى الذهن تكوّن مقدمات تستنبط بها المصالح والأغراض » .

(ج) وقد يراد به «معنى يرجع إلى وقار الإنسان وهيئاته واختياره »(١).

أما العقل الذى يريده المتكلمون : فهو الذى ذكره أرسطو فى البرهان، وقد فرق بينه وبين العلم . فالعقل هو التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة ، والعلم ما يحصل للنفس بالاكتساب ، وهكذا فرقوا بين المكتسب والفطرى فسموا أحدهما عقلا والآخر علماً .

أما الفلاسفة : فإنهم يقصدون من لفظ العقل معانى مختلفة ، منها مايتعلق بأمور مما وراء الطبيعة كالعقول المفارقة ، ومنها مايتعلق بالعقل كقوة للنفس تساعدها على تحصيل المعرفة .

ويلاحظ أن الغزالى يقلد ابن سينا فى التفرقة بين أربع قوى نفسية يقابل كل منها عقلا خاصاً ، وهى : العقل الهيولانى ، والعقل بالملكة ، والعقل بالفعل ، والعقل المستفاد . هذا بالإضافة إلى العقل الفعال الذى هو سبب إلهى يجعل المعانى تتمثل فى العقل المستفاد .

غير أنه بسبب تأثره بدراسات المتكلمين والصوفية يطلق بعض التسميات الجديدة على أنواع العقول وخاصة فى كتبه العامة ، كما أنه فى هذه الكتب لايتعرض للعقل الفعال ، لأن ذلك من علم المكاشفة لا المعاملة .

---

(١) المعيار ١٦٢

ويعتبر الغزالى العقل جزءاً من النفس الناطقة التى تنقسم إلى: عقل عملى وعقل نظرى ، وقد رأينا أن العقل العملى أقرب إلى القوى المحركة منه إلى القوى النظرية ، وذكرنا صلته بالدوافع والانفعالات ؛ أما العقل النظرى فإنه آلة الإدراك عنده كما رأينا .

وسنستعرض الآن رأى الغزالى فى القوة النظرية كما عرض له فى أهم رسائله ، وسنلاحظ أنه يتابع الفلاسفة تماماً فى كتبه الفلسفية الخالصة ، بينما يخرج على هذه التبعية فى كتاب الإحياء ، ولكن هذا الخروج ظاهرى فى كثير من الأحيان ويقتصر على إطلاق بعض التسميات الجديدة .

١ — يردد الغزالى فى المعارج والمعيار نفس أنواع العقول التى ذكرها ابن سينا والفارابى من قبل .

٢ — أما فى الإحياء فقدتكلم عن العقل كأداة للإدراك فى أكثر من موضع . ففى كتاب العقل أورد أنواعاً أربعة من العقول :

(أ) العقل الغريزى ، وهو الصنف الذى يفارق الإنسان به البهائم .

(ب) العقل بمعنى العلوم الضرورية ، ويكون بحصول العلوم الضرورية فى الطفل المميز (١) .

(جـ) العقل بمعنى العلوم التى تستفاد من التجارب والأحوال .

(د) وتنتهى قوة تلك الغريزة إلى أن يعرف القلب الأمور ويقمع الشهوة الداعية .

وفى مكان آخر من الإحياء(٢) يميز الغزالى بين نوعين من العقول :

(أ) العقل المطبوع ، ويكون بأن يشتمل قلب الإنسان على العلوم الضرورية .

(ب) العقل المسموع ، ومعناه أن تتحصل للإنسان العلوم المكتسبة بالتجارب ، فتكون كالمخزونة إذا شاء رجع إليها .

---

(١) نشير هنا إلى أن الغزالى كثيراً ما يستعمل لفظ العلم للدلالة على العقل على اعتبار أن العلم ثمرة العقل ٣ : ٤

(٢) الإحياء ٣ : ٧

ويظهر أن الغزالى يميل هنا إلى دمج المرحلتين الأولى والثانية من العقل — أى العقل الغريزى والعقل الضرورى — على اعتبار أنهما فطريتان ، كما أنه يدمج المرحلتين الثالثة والرابعة على اعتبار أنهما مكتسبتان ، وقد أشار إلى ذلك فى الإحياء(١) .

ويلاحظ بصورة عامة ، أنه فى كتاب الإحياء لايخرج كثيراً عن التخطيط العام الذى ذكره فى كتبه الأولى بالنسبة للعقل ، ولكنه يمتاز برغبته عن الحديث عن العقل كقوة ساكنة ، ويميل إلى تناوله كأداة مرنة متطورة حية ، كما أنه يدعم أراءه بمحصول ضخم من التجارب التى حصل عليها من حياته الصوفية خاصة ، بالإضافة إلى تخليه عن الحديث عن العقل الفعال والعقول المفارقة الأخرى إلا بالرمز والإشارة .

وهكذا يمكن تحديد أنواع العقول عند الغزالى على النحو التالى :

١ — العقل الغريزى أو الهيولانى ، وهو الذى يقول عنه الرسول : « أول ماخلق الله العقل » . ولابد من الإشارة إلى أن الغزالى يستعمل هذا الحديث أحيانا للدلالة على عقل مخالف كل المخالفة للعقول الإنسانية ، ويشبه ذلك الذى تقوم عليه نظرية الفيض الأفلاطونية ، والحديث هنا يستعمل للإشارة إلى غريزة العقل لأن الحديث يتعلق بمقصود علم المعاملة لا علم المكاشفة.

وتعريف هذا العقل ، أنه قوة للنفس تستعد بها لقبول ماهيات الأشياء مجردة عن المواد ، وبها يفارق الصبى الحيوان ، والإنسان سائر البهائم(٢) . وهو الذى أراده المحاسبى حين قال إنه غريزة يتهيأ بها درك العلوم النظرية وكأنه نور يقذف فى القلب(٣) وهو كقوة الطفل على الكتابة ، وهو موجود لكل شخص من النوع على ترتيب وتفاضل .

---

(١) الإحياء ٣ : ١٦

(٢) المعيار ١٦٣ ، المعارج ٥٤ ، الميزان ٢٨ ، الإحياء ١ : ٨٥ و ٣ : ١٦

(٣) يقول المحاسبى فى ماهية العقل ص ١٠٥ « وهو مخطوط لم يطبع بعد » إن العقل غريزة وضعها الله سبحانه فى أكثر خلقه لم يطلع عليها العباد ولا يعرف إلا انفعالها فى القلب والجوارح » .

وإنما سمى بالهيولانى تشبهاً بالهيولى الأولى التى ليست بذاتها ذات صورة وهى موضوع لكل صورة ، والعلوم موجودة بالفطرة فى هذا العقل الغريزى . ويلاحظ أن الغزالى يغير من تسمية الفلاسفة لهذا العقل فيسميه أحياناً العقل الفطرى والعقل الغريزى(١) .

٢ — العقل بالملكة أو الممكن ، ويسميه الغزالى فى الإحياء بالعقل الضرورى . وهو يتم بحصول جملة من المعقولات الأولية الضرورية كحال الصبى المميز المراهق للبلوغ ، ويكون نمو هذه القوة بالإضافة إلى الكتابة بعد أن عرف الدواة والقلم والحروف فإنه لم يكن كذلك فى المهد إذ ليس فيه على الكتابة إلا قوة مطلقة بعيدة عن العقل(٢) .

وتتمثل هذه المرحلة فى العلوم التى تظهر فى ذات الطفل بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات ، كالعلم بأن الاثنين أكثر من الواحد ، وأن الشخص الواحد لا يكون فى مكانين فى وقت واحد(٣) .

والحقيقة أن الغزالى يدمج فى هذه المرحلة العقل بمعنى العلوم الضرورية كما ورد عند المتكلمين ، مع العقل بالملكة الذى يشير إليه الفلاسفة ، فالباقلانى يقول فى حد العقل « إنه علم ضرورة بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات (٤) . ويقول الجوينى : العقل علوم ضرورية بتجويز الجائزات واستحالة المستحيلات ، كالعلم باستحالة اجتماع المتضادات « والعلم بأن المعلوم لا يخلو عن النفى أو الإثبات ، والعلم بأن الموجود لا يخلو عن الحدوث أو القدم »(٥) .

ولكن الغزالى لا يقر المتكلمين على إنكارهم وجود الغريزة العقلية ، أو ادعائهم أنه لا يوجد إلا هذه العلوم(٦) وتهيىء هذه المرحلة ما يمكن

(١) الإحياء ٣ : ١٣ والميزان ٢٨ (٢) الميزن ٢٩
(٣) الإحياء ١ : ٨٥ (٤) المعيار ١٦٣
(٥) الإرشادات عن قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد للجوينى : تحقيق محمد يوسف موسى وعلى عبد المنعم عبد الحميد . (٦) الإحياء ١ : ٨٥

أن يوصل إلى اكتساب المعرفة ، وهى استكمال للعقل الهيولانى حتى يصير بالقوة القريبة من الفعل ، ويمكن أن تسمى لذلك عقلا بالفعل(١) .

وتشبه هذه المرحلة ،رحلة العقل الغريزى فى أنها غير مكتسبة ، وأن الإنسان يجد نفسه مفطوراً عليها منذ الصبا ولا يدرى من أين حصل له هذا العلم ولا متى حصل ، أى أنه لا يدرى له سبباً قريباً(٢) . وهى المقصودة بقول الرسول لعلى « ما خلق الله أكرم عليه من العقل »(٣) ولا تفاوت بين الناس فى هذه المرحلة .

٣ ـ العقل المكتسب أو العقل بالتجربة أو بالفعل ، ويشرحه الغزالى فى المعارج بما لا يخرج عن شرح ابن سينا له فيقول « أن يكون قد حصل فيها ـ أى النفس ـ الصور المعقولة المكتسبة بعد المعقولة الأولية ، إلا أنه ليس يطالعها ويرجع إليها بالفعل بل كأنها عنده مخزونة فمتى شاء طالع تلك الصور بالفعل »(٤) .

كما يقول عنه فى المعيار « إنه استكمال للنفس بصور ما ، أى بصور معقولة ، حتى متى شاء عقلها وأحضرها بالفعل »(٥) .

ولا يختلف تعريفه لها فى الميزان عن هذا المعنى إذ يقول « أن تحصل المعلومات الكسبية كلها بالفعل وتكون كالمخزونة فإذا شاء رجع إليها ومهما رجع تمكن منها »(٦) .

أما فى الإحياء فيشرح معنى هذا العقل بقوله « أن تتحصل له العلوم المكتسبة بالتجارب والفكر فتكون كالمخزونة عنده فإذا شاء رجع إليها»(٧)

ويسمى الغزالى هذا العقل فى مكان آخر من الإحياء باسم الفائدة والثمرة منه فيكون معناه « العلوم التى تستفاد من التجارب بمجارى الأحوال فإن

---

(١) المعارج ٥٥ (٢) الإحياء ٣ : ١٥
(٣) يقول العراقى عن هذا الحديث إنه ضعيف الإسناد . الإحياء ٣ : ١٦
(٤) المرجع السابق ٥٦ (٥) المعيار ١٦٣
(٦) الميزان ٣٠ (٧) الإحياء ٣ : ٨

من حنكته التجارب وهذبته المذاهب يقال إنه عاقل ، ومن لا يتصف بهذه الصفة فيقال إنه غبي غمر جاهل »(١) .

ويضرب لهذا العقل مثالا يقتبسه من ابن سينا ويذكره فى أكثر كتبه، وهو حال الكاتب الحاذق بالكتابة المستكمل للصناعة إن لم يكن مباشراً للكتابة أو كان غافلا عنها ولكنه يقدر عليها فمتى شاء عقلها وعقل أنه يعقلها ويكفى أنه يقصد إلى ذلك(٢) .

ولا نرى اختلافاً كبيراً بين تعاريف العقل المكتسب فى مختلف كتبه وإن كان يميل فى كتبه الأخيرة إلى الإقلال من استعمال نفس عبارات الفلاسفة ويستبدلها بعبارات بعيدة عن التعمق فى ماهية العقل . وقد يكون ذلك لأنه يكتب هذه الكتب للعموم كما ذكرنا سابقاً .

ويعتبر الغزالى هذه المرحلة غاية الدرجة الإنسانية(٣) وكذلك يعتبرها ابن سينا ، وليس بعدها إلا مرحلة العقل المستفاد الذى سنرى أنه هذا العقل نفسه فى حالة الفعل .

وتفاوت الناس فى هذه المرحلة لا ينكر ، ذلك لأنهم يتفاوتون بكثرة الإصابة وسرعة الإدراك . ومن ملاحظتنا لمجموع مؤلفات الغزالى نجد أن أسباب تفاوت الناس فيه ترجع إلى الأمور التالية :

(ا) التفاوت فى العقل الغريزى لأنه يؤثر فى حصوله سرعة أو بطئاً .

(ب) التفاوت بالممارسة وذلك لأننا نجد الشيخ فى قومه كالنبى فى أمته – على حد تعبير الغزالى – وليس ذلك لكثرة ماله ولا لكبر شخصه ولا لزيادة قومه بل لزيادة تجربته التى هى ثمرة عقله .

(ج) شرف المعلومات أو خستها .

(د) كثرة المعلومات أو قلتها .

---

(١) الإحياء ١ : ٨٥

(٢) الإحياء ٣ : ٨ ، المعارج ٥٤ ، الميزان ٣٠

(٣) الإحياء ٣ : ٨ والميزان ٣٠

(ه) طرق تحصيلها . فقد يكون ذلك : بتعلم واكتساب أى من حيث يعلم مدركه وهو التعليم ، أو يكون بالكشف والإلهام .

ودرجات الرقى فى هذه المرحلة غير محدودة ولا محصورة ، وأقصى الرتب درجة النبى الذى ينكشف له كل الحقائق أو أكثرها من غير اكتساب وتكلف بل بكشف إلهى فى أسرع وقت .

٤ — العقل المستفاد أوالقدسى ، ويظهر شىء من الاختلاف الظاهرى فى تعريف هذا العقل بين كتبه القديمة المتأثرة بالفلسفة ، وبين الإحياء .

فهو فى المعيار « ماهية مجردة عن المادة مرتسمة فى النفس على سبيل الحصول من خارج »(١) .

ويشير فى المعارج ، إلى أن الصورة المعقولة «تكون حاضرة فيه يطالعها بالفعل ويعقل أنه يعقلها بالفعل ، وهذا هو العقل القدسى ، وإنما سمى مستفاداً لأن العقل بالقوة إنما يخرج إلى الفعل بسبب عقل دائم الفعل ، وأنه إذا اتصل به العقل بالقوة نوع اتصال انطبع فيه بالفعل نوع من الصورة ، تكون مستفادة من خارج »(٢) .

أما فى الإحياء(٣) ، فإنه يشرح هذا العقل بصورة تجعله قريباً من القوة العملية فى النفس الناطقة فيقول : « أن تنتهى قوة تلك الغريزة إلى أن يعرف عواقب الأمور ، ويقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة ويقهرها ، فإذا حصلت هذه القوة يسمى صاحبها عاقلا من حيث إقدامه وإحجامه بحسب ما يقتضيه النظر فى العواقب لا بحكم الشهوة العاجلة ، وذلك من خواص الإنسان .

ويظهر أنه يريد أن يبين أن هذه المرحلة هى ثمرة العقل ومحصلة المراحل كلها ، ويشبه أن يكون هذا الوصف ما تعرف به هذه المرحلة أحياناً من أنها « حالة العقل وقت إدراكه للمعقولات فهى المرحلة التى تظهر فيها استفادة الإنسان من العقل » .

---

(١) المعيار ١٦٣ (٢) المعارج ٥٦

(٣) الإحياء ١ : ٨٥

وكما أن ابن سينا يرى أن تمام العقل الإنسانى إنما يكون فى هذه المرحلة، فكذلك يرى الغزالى هذا الرأى لأن القوة الإنسانية تكون حينئذ قد تشبهت بالمبادىء الأولية للوجود كله(١) .

ويتفاوت الناس فى هذه المرحلة كما تفاوتوا فى جميع المراحل الأخرى ماعدا مرحلة العلوم الضرورية .

ويلاحظ أن هذا العقل يأتى فى الترتيب أحياناً بعد العقل بالفعل ، كما أنه يأتى أحياناً قبله . وسبب ذلك أن « العقل الهيولانى والعقل بالملكة استعدادان لاستحصال الكمال ابتداء ، والعقل بالفعل (٢) بمعنى ملكة الاستحصال استعداد لاسترجاعه واسترداده . فهو متأخر فى الحدوث عن العقل المستفاد ، لأن المدرك ما لم يشاهد مرات لا يصير ملكة ، ويتأخر عليه فى البقاء لأن المشاهدة تزول بسرعة وتبقى ملكة الاستحضار مستمرة فيتوصل بها إلى مشاهدته . فبالنظر إلى الاعتبار الثانى يجوز تقديم العقل بالفعل على العقل المستفاد ، وبالنظر إلى الاعتبار الأول يجوز العكس . أما العقل بالفعل بالمعنى الأول — أى ملكة الاستحضار — فالظاهر أنه مقدم على العقل المستفاد »(٣) .

٥ — العقل الفعال . الحقيقة أن هذا النوع من العقول ليس من مجال بحثنا لأنه أحد العقول المفارقة عند أكثر فلاسفة الإسلام ما عدا ابن رشد (الذى أنكر رأى ثامسطيوس فى العقل النظرى والعقل الفعال . كما أنكر رأى الأفروديسى فى العقل الهيولانى . وقرر أن العقل الهيولانى ليس جوهراً ولا موجوداً بالفعل . ولاهو شىء قبل التعقل . بل هو مجرد استعداد لقبول الصور المعقولة من العقل الفعال . وعلى هذا يصبح العقل الفعال والهيولانى عنده واحداً من حيث صلة النفس بالبدن . يقوم أحدهما باختراع المعانى وتجريدها بينما يستعد الآخر لقبولها . فالعقل الفعال على ،

---

(١) المعارج ٥٦

(٢) العقل هنا له معنيان : ملكة الاستحضار وملكة الاستحصال .

(٣) التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون ٢ : ١٥٣١

هذا الأساس وظيفة من وظائف النفس كالتغذية والحركة ، أو بمعنى آخر إنه حاسة للنفس حين تدرك أنها ذات مدركة) .

والغزالى ليس من رأى ابن رشد ، ولا مجال لأن ننكر أنه يقول بوجود هذا العقل وبمفارقته . بل إنه يقول أيضاً بمجموعة العقول المفارقة ابتداء من العقل الأول حتى العقل الفعال . يؤيد ذلك قوله « كل عقل فعال فحده من جهة ما هو عقل أنه جوهر صورى ، ذاته ماهية مجردة فى ذاتها لا بتجريد غيرها عن المادة وعن علائق المادة ، وأما من جهة ما هو فعال فإنه جوهر باللغة المذكورة من شأنه أن يخرج العقل الهيولانى من القوة إلى الفعل بإشراقه »(١) .

ويظهر أن الغزالى يخلط أحياناً بين العقل الأول والعقل الفعال ، إلا أننا لن ندخل فى تفصيل هذا الموضوع ، وإنما نشير فقط إلى أن العقل الفعال هو أحد العقول المفارقة التى يخرج العقل بواسطته من القوة إلى الفعل والذى تفيض منه المعارف على الإنسان .

إن الغزالى يثبت وجود هذا العقل من عدة وجوه :

١ — من حيث ترتيب الموجودات وتفاضلها ، وأنها فى الترتيب تنتهى فى أجسام البسائط إلى العرش ، وفى الروحانيات إلى العقل والنفس. ويمثل العقل الفعال حلقة من هذا الترتيب .

٢ — من حيث الإدراك ، لأن المرتسم بالصورة العقلية غير جسم ولا فى جسم ، والمعقولات المجردة كلها تكون فى الجوهر المفيض للمعقولات وهو العقل الفعال أو روح القدس .

٣ — اتصال نفوسنا به وتلقيها الصور المعقولة ، وخروجها بذلك من القوة إلى الفعل .

---

(١) لتفصيل هذا البحث يرجع إلى فيصل التفرقة ٤٠ — ٤١ ، مشكاة الأنوار ٤٠ ، معارج القدس ١٣٤ وما بعدها ، الميزان ١٤ ، الإحياء ١ : ٨٣ — ٨٥ ، مخطوط المعارف العقلية (وقد أعددته للنشر وسيصدر قريباً بإذن الله) .

٤ – براهين شرعية ، يرى الغزالى أنها أظهر من أن تثبت ، فقد ورد النص عليه جلياً – فى رأيه – لقوله تعالى « **علمه شديد القوى** » (النجم ٥) و « **إنه لقول رسول كريم** » (الحاقة ٤٠ ، التكوير ١٩) و « **وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أومن وراء حجاب أو يرسل رسولاً** » .
(الشورى ٥١)

***

ضرورة وجود العقل :

يبدو أن للعقل عند الغزالى وظائف إدراكية وأخلاقية :

١ – فهو ميزان الله فى أرضه(١) .

٢ – وهو الذى يدرك المعقولات ، لأن المدركات على نوعين :

(ا) محسوسات تدرك عن طريق الحواس(٢) .

(ب) ومعقولات لا تدرك إلا بالعقل ، سواء كانت مجردة بذاتها ، أو أنها جردت عن طريق الإلهام أو الاستدلال(٣) .

نحن لا ندرك بالحس إلا لوناً معيناً فى شخص معين ، فبياض إنسان ما كما يقول الغزالى – « ليس كبياض إنسان آخر . فبياض كل منهما لا يفارق صاحبه ، مشترك مع صفات أخرى ، مقترن بمكان وشكل مضبوط ، بخلاف معنى البياض الذى يشترك فيه الجميع . وبذلك ينكشف الفرق بين المعقول والمحسوس ، فإن الإنسان معقول وهو محسوس يشاهد فى شخص زيد مثلا . . . والإنسان المحسوس لا يتصور أن يحس إلا مقروناً بلون مخصوص ، وقدر مخصوص ، ووضع مخصوص ، وقرب أو بعد مخصوص ، وهذه الأمور عرضية مقارنة للإنسانية ، ليست ذاتية فيها . فإنها لو تبدلت لكان الإنسان هو ذلك الإنسان. فأما الإنسان المعقول

---

(١) المشكاة ٢٥

(٢) لإخوان الصفا دراسة هامة حول هذا الموضوع انظر الرسائل: المطبعة الأميرية ١٩٢٨ : ٢ : ٣٣٩ ، والتهانوى ١ : ٣٠٦ ، المقايسات للتوحيدى ١٩٢٧ ص ١٦٧

(٣) المعارج ٩٦ – ٩٨ والمعارج ٤٩ – ٥١

فهو إنسان فقط يشترك فيه الطويل والقصير ، والقريب والبعيد، والأسود والأبيض . والأصغر والأكبر اشتراكاً واحداً »(١) .

ولذلك فإن عند الإنسان قوة يحضر بها المدركات مقترنة بأمور بعيدة عن التجريد ولا يتصور أن تحضرها إلا مقرونة بهذه الأمور الغريبة فتسمى تلك القوة : حساً وخيالا ، كما أن عنده قوة أخرى يحضر بها المدركات مجردة عن الأمور الغريبة وتسمى تلك القوة : عاقلة(٢) .

٣ — ثم إن للعقل وظيفة هامة وهى القضاء على أغاليط الحس وهى كثيرة « فالعين تدرك الكبير صغيراً فترى الشمس فى مقـدار حجر ، والكواكب فى صورة منثورة على بساط أزرق، والعقل يدرك أن الكواكب والشمس أكبر من الأرض أضعافاً مضاعفة وترى الكواكب ساكنة ، بل ترى الظل بين يديه ساكناً ، وترى الصبى ساكناً فى مقداره ، والعقل يدرك أن الصبى يتحرك فى النمو وهكذا »(٣) .

٤ — ومن الوظائف الهامة للعقل أنه يعوض قصور إدراك الحس ، وذلك لأن الحس :

(ا) لا يدرك الأشياء إلا بمماسة منها أو بقرب ، فالحس معزول عن المدركات إن لم تكن مماسة أو قريبة(٤) ، وليس ذلك شأن العقل .

(ب) ولا يدرك ذاته بينما يدرك العقل ذاته كما يدرك غيره(٥) .

(جـ) وهو مقيد بالعتبات الدنيا والعليا ، فلا يدرك ما قرب منه قرباً مفرطاً ، ولا ما بعد ، بينما يستوى عند العقل القريب والبعيد .

(د) ولا يدرك الحس ما وراء الحجب ، بينما لا تحجب الحقائق عن العقل وإنما يكون الحجاب من الإنسان نفسه بسبب صفات مقارنة له .

---

(١) المعيار ١٣٥ (٢) المرجع السابق .
(٣) المشكاة ٩، المعيار ٢٥ — ٢٦ ، المنقد : تحقيق د . صليبا ٦٣
(٤) المقصد الأسنى ٣٧ (٥) المشكاة ٦ — ٧

(هـ) ويكتفى الحس بظواهر الأشياء دون بواطنها ، وقوالبها وصورها دون حقائقها . والعقل يتغلغل إلى بواطن الأشياء وأسرارها ، ويدرك حقائقها ويستنبط أسبابها وعللها وحكمها .

(و) ويعجز الحس عن معرفة الصفات الباطنية كالفرح والسرور والغم والحزن والألم والعشق والشهوة والقدرة والإرادة والعلم ، بينما يمكن للإدراك العقلى أن يعرف هذه الأمور ، بالإضافة إلى باقى المعقولات (١) .

(ز) والحس عاجز عن إدراك اللامتناهى بينما العقل قادر عليه .

٥ – وهنالك سبب أخلاقى يستدعى وجود العقل . إن العلم بالحسن لا يحتم دائماً أن يتمثل الإنسان به ، فالعلم بدرجات الوحى لا يستدعى منصب الوحى ، ولايبعد أن يعرف الطبيب المريض درجات الصحة(٢) . ولكن العالم عادة أقدر على ترك المعاصى من الجاهل لعلمه بمضار الشهوات وكيفية كسرها(٣) . وأخيراً .. إن العقول قد تسخر للشهوة واستنباط الحيل لقضائها(٤) لكن الأغلب أن العقل يوجه الإنسان للقضاء على الشهوة وتقبيحها ، ولذلك عرف العاقل بأنه من اجتنب المحارم وأدى فرائض الله ، أو أنه هو التقى وتلك ثمرة العقل(٥) .

***

الأسس الأولية لإدراك العقلى :

إن الإدراك العقلى سواء كان اعتباراً أو إلهاماً ، لابد له من قاعدة يرتكز عليها ، وترتكز هذه القاعدة فى أمرين هما :

– الاستعداد الفطرى للعلم .

– تحصيل المبادىء أو المعقولات الأولى .

---

(١) المرجع السابق .
(٢) المرجع السابق ٧
(٣) الإحياء ١ : ٨٨
(٤) الإحياء ١ : ٨٧
(٥) الإحياء ٣ : ٦ ، ١ : ٨٥

الاستعداد الفطرى للعلم :

إن حركة العقل عند الغزالى تعتمد على الاستعداد الفطرى الذى يتميز به الإنسان عن سائر الكائنات ، ويصل به إلى إدراك المعقولات والكليات والحقائق النظرية ، وكل قلب هو بالفطرة صالح لمعرفة الحقائق .

والسبب فى وجود هذا الاستعداد صلة الإنسان بالربوبية ، فقد رأينا أنه يتكون من عدة طبائع ، أو بالأحرى من طبيعتين أساسيتين ، الطبيعة الربانية والطبيعة الأرضية ، وذلك الاستعداد هو أمر ربانى شريف على حد تعبير الغزالى .

وأهم ما يتميز به هذا الاستعداد هو القدرة على تلقى العلوم النظرية (١) ، ويبدأ ظهوره عند الإنسان عند سن التمييز ، ويستمر فى نموه حتى سن الأربعين ، ونموه خفى التدريج ، ومثاله مثال نور الصبح « فإن أوائله يخفى خفاء يشق إدراكه ثم يتدرج إلى الزيادة إلى أن يكمل طلوع الشمس »(٢) .

ولا بد للناس جميعاً من هذا الاستعداد ، بما فيهم الأنبياء وذوو الإلهام والبصيرة إذ أنه القاعدة التى يقوم عليها كل من الإلهام والاعتبار على تفاوت فيه بين الناس « ومن ظن غير هذا فقد انخلع عن ربقة العقل » على حد قول الغزالى (٣) .

وقد اختلف الحكماء فى كون هذا الاستعداد متشابهاً أو مختلفاً عند الأفراد(٤) . فقد قالت جماعة : إن الناس جميعاً متشابهون فى هذا الاستعداد ، وأن الاختلاف هو فى استعماله فى علم دون آخر ، وقالت جماعة أخرى : إن الناس مختلفون فيه حسب الأمزجة ، وما يخرج إلى الفعل فإنما يخرج بحسب الاستعداد (٥) .

والتفاوت فى هذه القوة لا سبيل إلى جحده برأى الغزالى ، فمن ظن

---

(١) الإحياء ١ : ٨٤

(٢) المرجع السابق ١ : ٨٧

(٣) المرجع السابق .

(٤) المعارج ٥٦

(٥) المرجع السابق ٥٧

« أن عقل النبي مثل عقل آحاد السوادية وأجلاف البوادى فهو أخس فى نفسه من آحاد السوادية » . وأدلته على ذلك :

١ — لولا هذا التفاوت لما اختلف الناس فى فهم الكلام ، ولما انقسموا إلى بليد ، وذكى ، وكامل تنبعث من نفسه حقائق الأمور بدون تعليم .

٢ — والنفس وإن كانت متحدة فى النوع فبينها تفاضل وترتب فكذلك الاستعداد المترتب على شرف النفس (١) .

٣ — ويضيف الغزالى إلى ذلك دليلا نقلياً وهو ، ما روى من أن عبدالله ابن سلام سأل النبى فى حديث طويل فى آخره وصف عظم العرش وتفاوت الناس بالعقل فقد قال الملائكة « ياربنا هل خلقت شيئاً أعظم من العرش ؟ قال : نعم ..العقل . قالوا : وما بلغ من قدرته ؟ قال : هيهات..لا يحاط بعلمه ، هل لكم علم بعدد الرمل؟ قالوا : لا ، قال الله عز وجل : فإنى خلقت العقل أصنافاً شتى كعددالرمل ..فمن الناس من أعطى حبة ، ومنهم من أعطى حبتين ، ومنهم من أعطى الثلاثة والأربع ، ومنهم من أعطى فرقاً ومنهم من أعطى وسقاً ، ومن أعطى أكثر من ذلك » (٢)

وهذا الاستعداد الغريزى للإدراك هو أساس تفاوت الناس فى اكتساب العلوم النظرية ، سواء بالاعتبار أو بالإلهام .

ولئن اختلف العلماء بالنسبة للاستعداد العقلى وخضوعه للبيئة وأثر التربية عليه ، فإن الغزالى يؤكد اختلاف الناس فى استعماله واستثماره ، وهذا ما يسبب بينهم اختلافاً جديداً . ثم إن البيئة الطيبة لها أثرها الكبير عليه ، وإن كان فطرياً ، فإذا لم يعن به ولم يهذب ، فإنه يشرف على الانعدام كما تشرف العين على العمى ، كما أنه يقوى وينمو إذا أزيحت العراقيل من طريقه .

ويقول الغزالى فى ذلك « اعلم أن شرف العقل من حيث كونه مظنة العلم والحكمة وآلة له ، ولكن نفس الإنسان معدن للعلم والحكمة ومنبع لها ، وهى

(١) المرجع السابق : ٥٨ — (٢) الإحياء ١ : ٨٨

– أى الحكمة – مركوزة فيها بالقوة فى أول الفطرة لا بالفعل ، كالنار فى الحجر أو الماء فى الأرض ، والنخل فى النواة ، ولابد من سعى لإبرازه بالفعل ، كما لابد من سعى فى حفر الآبار لخروج الماء . ولكن كما أن من الماء ما يجرى من غير فعل بشرى ومنه ما يحتاج فيه إلى تعب قليل ، كذلك العلم فى النفوس البشرية» (١) .

تحصيل المبادىء أو المعقولات الأولى :

إن هذه المرحلة لابد منها لعمل العقل وحركته ، ولاكتساب المعقولات الثانية ، ذلك لأن المعقولات إما أولية وهى المبادىء الضرورية ، وإما ثانوية وهى الصور المعقولة المكتسبة بمساعدة هذه المبادىء .

ومن أمثلة المبادىء الأولى عند الغزالى وابن سينا وغيرهما من فلاسفة الإسلام : الكل أكبر من الجزء ، المقداران المساويان لثالث متساويان ، النفى والإثبات لايجتمعان فى الشىء الواحد ، الشىء الواحد لا يكون حادثاً قديماً ، موجوداً أو معدوماً ، واجباً أو محالا (٢) . وتلتقى هذه المبادىء تحت عنوان كبير هو جواز الجائزات ، واستحالة المستحيلات(٣) .

وتبدأ هذه المبادىء بالظهور عند الطفل كاستعداد فطرى ، منذ بدء سن التمييز ، أى المراهقة . ولا يدرى الإنسان كيف حصلت ولا من أين حصلت ، بل يقع التصديق فيها بلا تعلم واكتساب .

إن هذه المرحلة ضرورية وأساس لكل عملية عقلية مهما صغرت ، وتظهر أهميتها بصورة خاصة فى مرحلة الاكتساب أو التعلم ، لأن العقل فى هذه المرحلة يسير بمقتضاها ولا يحيد عنها ، ولاتتسلسل المعانى إلا والرابطة العقلية بينها هى تلك المبادىء الضرورية ، فإذا صدقنا أو أثبتنا أوستنتجنا ، فإنما نفعل ذلك على أساس من هذه المبادىء .

وهذه المعقولات الأولى كما ذكرنا يقينية وضررورية وعامة ، وليس لنا معها مجال للاحتمال والافتراض ، فمبدأ عدم التناقض مثلا ، أو مبدأ المماثلة المطلقة ، يبدو أساساً صادقاً لكل معقول ، وليس التناقض إلا أن تجزم بأن

(١) ميزان العمل ١٠٩ (٢) مشكاة الأنوار ١١ ، المنقذ من الضلال ٧٣
(٣) الإحياء ١ : ٨٥ ، ٣ : ٨

هذا هو ، ثم تجزم بأنه ليس هو ، أى أننا بعد أن نتيقن أن السواد هو السواد نجزم بأنه ليس هو ، أو بمعنى آخر إن عقلنا بعد أن وصل إلى المماثلة المطلقة نفاها ولم يعترف بها ، فكأنه نفى نفسه ، ولذلك كان التناقض غير مقبول من العقل . يقول الغزالى فى ذلك « والعقول إن كانت مبصرة فليست المبصرات عندها على مرتبة واحدة ، بل بعضها تكون كأنها حاضرة كالعلوم الضرورية . مثل علمه بأن الشىء الواحد لا يكون موجوداً ومعدوماً ، والقول الواحد لا يكون صدقاً وكذباً ، وأن الحكم إذا ثبت للشىء جوازه ثبت لمثله . وأن الأخص إذا كان موجوداً كان الأعم واجب الوجود ، فإذا وجد السواد فقد وجد اللون ، وإذا وجد الإنسان فقد وجد الحيوان ، وأما عكسه فلا يلزم فى العقل ، إذ لا يلزم من وجود اللون وجود السواد ، ولا من وجود الحيوان وجود الإنسان ، إلى غير ذلك من القضايا الضرورية فى الواجبات والجائزات والمستحيلات . ومنها مالا يفارق العقل فى كل حال إذا عرض عليه » (١) .

***

طريقتا الإدراك العقلى :

ويشمل هذا البحث :

١ — الاستدلال أو الاستبصار . ٢ — الكشف أو الإلهام .

الاستدلال :

يطلق الغزالى على الاستدلال أسماء مختلفة ، منها الاعتبار والاستبصار والفكر والتدبر والتأمل . إن الفكر عنده هو كل ما يؤدى إلى المعرفة وإن كان يطلق على أسماء مختلفة ، لأن كل هذه الألفاظ مترادفة على معنى واحد « فاسم الصارم والمهند والسيف يتوارد على كل شىء واحد ولكن باعتبارات مختلفة . فالصارم يدل على السيف من حيث هو قاطع ، والمهند يدل عليه من حيث نسبته إلى موضعه ، والسيف يدل دلالة مطلقة من غير إشعار بهذه الزوائد »(٢) .

---

(١) المشكاة : ١١ (١) الإحياء ٤ : ٤١٢

ويعرّف الفكر أو الاستدلال بأنه « إحضار معرفتين فى القلب يستثمر منهما معرفة ثالثة »(١) وذلك لأن العلوم التى ليست فطرية كما يقول الغزالى « لا تقتنص إلا بشبكة العلوم الحاصلة ، بل كل علم لا يحصل إلا عن علمين سابقين يأتلفان ويزدوجان على وجه مخصوص فيحصل من ازدواجهما علم ثالث »(٢) .

ويعرّف الاستدلال فى الروضة بأنه يكون « بأن تجمع بين علمين مناسبين للعلم الذى أنت طالبه »(٣) .

وهكذا يتم الاستدلال بتسلسل عدة أحكام مترتب بعضها على بعض ، بحيث يتوقف الأخير منها على سابقاتها بالضرورة ، ونحن إنما نستدل من ترتب الأحكام بعضها على بعض ، ولا يكفى علم واحد ليقوم بناء الفكر ، إذ العلم الواحد لا يسمح بالتنقل إلى غيره ، فهو مجرد حكم عقلى بنفى أو إثبات ، ولا بد من علمين يزدوجان لينتجا علماً ثالثاً .

والتفكير أو الاستدلال هو غير التذكر . والتمييز بينهما واضح عند الغزالى ، وذلك لاختلاف طبيعة كل منهما . فالإعتبار يطلق على إحضار المعرفتين من حيث إنهما يعبر منهما إلى معرفة ثالثة ، أما إذا لم يقع هذا العبور « ولم يمكن الوقوف إلا على المعرفتين فيطلق عليه اسم التذكر لا الاعتبار »(٤) .

وبالإضافة إلى الاختلاف بين طبيعة الاستدلال والتذكر ، فإنهما يختلفان من حيث الغاية والفائدة ، إذ أن « فائدة التذكار تكرار المعارف على القلب لترسخ ولا تنمحى عنه ، وفائدة التفكير تكثير العلم واستجلاب معرفة ليست حاصلة . . . والمعارف إذا اجتمعت فى القلب وازدوجت على ترتيب مخصوص أثمرت معرفة أخرى ، فالمعرفة نتاج المعرفة ،

---

(١) الإحياء ٤ : ٤١ : ٢

(٢) الإحياء ٣ : ١٢

(٣) الروضة من فرائد اللآلىء ٢٣٩

(٤) الإحياء ٤ : ٤١٢

إذا حصلت معرفة أخـــرى وازدوجت حصل من ذلك نتاج آخر وهكذا . . .»(١) .

ثم إن الاستدلال لا يشبه انتقال الخواطر من موضوع إلى موضوع ، ومن صورة إلى أخرى ، لأنه لا رابطة بين تلك الصور والخواطر فى هذه الحالة ، إلا أنها حصلت فى شعورنا فى زمن واحد ، وكان انتقالها صدفة، فاتصل بعضها ببعض اتصالا خارجياً يصح عندها وينعدم عند غيرها ، وهذا خلاف تنقل العقل بين المعانى والأحكام التى يصدرها إذ أن له بها ارتباطاً متيناً .

وتبدو حاجة الإنسان فى حياته اليومية ملحة إلى التفكير ، وذلك لضمان التعلم ومعرفة المواقف الجديدة ، لأن المرء يحتاج حينذاك على حد قول الغزالى « إلى أن يهز أعطافه ويستورى زناده وينبه عليه بالتنبيه»(٢).

كما أن التعلم يحتاج إلى الاستدلال والتفكير ، لأن الإنسان لا يقدر على تعلم جميع الأشياء الجزئيات والكليات ، وجميع العلوم ، بل « يتعلم شيئاً ويستخرج بالفكر من العلوم شيئاً . . . ولولا أن الإنسان يستخرج بالتفكر شيئاً من معلومه الأول لكان يطول الأمر على الناس ، ولما كانت تزول ظلمة الجهل عن القلوب . وكذلك جميع الصنائع البدنية والنفسانية، أوائلها محصلة من التعلم ، والبواقى مستخرج من التفكر »(٣) .

وبين الإدراك الحسى والاستدلال صلات متينة .

فالحس يجرد نوعاً من التجريد ، إذ لا تحل فى الحاس الصورة نفسها بل مثال عنها ، ثم يبرىء الخيال الصورة المنزوعة عن المادة أكثر مما يفعل الحس ، أما الوهم فهو أرفع مرتبة لأنه ينال المعانى غير المادية وإن عرض لها أن تكون فى مادة ، مثل اللون والشكل ، أما العقل فإنه يدرك المجرد سواء كان جزئياً أو كلياً .

---

(١) الإحياء ٤ : ٤١٢ (٢) مشكاة الأنوار ١١

(٣) الرسالة اللدنية ٢٠

ويبدو اشتراك الإدراك الحسي فى عملية الاستدلال فى أمور أربعة ، وهى :

انتزاع النفس الكليات المفردة عن الجزئيات ، وإيقاع المناسبات بين هذه الكليات ، وتحصيل المقدمات التجريبية ، واستقاء الأخبار التى يقع التصديق بها لشدة التواتر .

وعلى كل فإن كل عملية اعتبار لا تتم إلا بالمراحل التالية :

١ – وجود الاستعداد الغريزى الفطرى .

٢ – وجود المعلومات والمبادىء الضرورية والمعقولات الأولى .

٣ – القياس ، أو الاستقراء ، أو التمثيل ، أو الحدس .

وقد عرضنا للعاملين الأولين فى بحث الاستدلال ، وسنعرض فيما يلى إلى العامل الثالث مبتدئين بالحديث عن المعانى الكلية والحكم .

المعانى الكلية وتكوينها :

مهما حاولنا أن نفصل بين إدراك الحس وبين الإدراك العقلى فإن أثر عمل العقل على إدراك الحس واضح ، فالحس يدرك الأشياء مركبة تركيباً قد ساهم العقل فى إيجاده . فعندما نرى طائراً معيناً فإننا نرى فى آن واحد ألوانه المختلفة ، وشكله ، وأنه من جنس الطيور . ثم يفصل العقل تلك الوحدة المركبة التى قد قدمها الحس ، فيفصل فى الطائر الألوان والأشكال ، ويقوم بعد ذلك بعملية جديدة ، فيركب مرة ثانية ما كان قد فصله فيقول الطائر أبيض ، ويربط بين لون البياض والطائر .

والعقل فى عمله لا يعنى بالأشخاص والأعيان ، وإنما يتصرف فى المعانى الكلية أو المفاهيم التى تنطبق على أفراد كثيرين .

والمعنى الكلى عند الغزالى لا ينفصل عن الحس ، ولذلك فإنه ينكر على الفلاسفة ظنهم أنه مقطوع كل الانقطاع عن المحسوس ، كأنه لا يمت إليه بصلة ، ويبين أنه ليس للمعانى الكلية وجود عقلى مستقل ، وليس الكلى شيئاً ثابتاً بذاته لا يتغير ولا يتبدل ، وما هو إلا ملخص عمليات عقلية

وارتباطات بين الأشياء الموجودة فى الحس . فالبياض الذى نشاهده فى موجودات متعددة ،عبارة عن صلة عقلية أوجدها العقل بين أشياء مختلفة. يقول الغزالى : إن المعنى الكلى الذى وصفتموه حالا فى العقل غير مسلم، بل لا يحل فى العقل إلا ما يحل فى الحس ، ولكنه يحل فى الحس مجموعاً ولا يقدر الحس على تفصيله ، ثم إذا فصل كان الفصل المفرد عن القرائن فى العقل فى كونه جزئياً ، كالمقرون بقرائنه ، إلا أن الثابت فى العقل يناسب المعقول وأمثاله مناسبة واحدة فيقال إنه كلى على هذا المعنى » .

ويلاحظ أن الغزالى قد انتبه بذلك إلى التمييز تمييزاً تاماً بين نتاج العقل كأداة للتجريد والتعميم والتفصيل والتركيب ، وبين الموضوعات المجردة التى قد يتلقاها العقل من خارج . وهو معنى لم ينتبه إليه كثيرون من الفلاسفة.

وعلى هذه الصورة فإن المعنى الكلى هو عملية تكثيف للخبرات الماضية، أى أنه نتيجة من نتائج المحاكمة ، أو هو فكرة عامة تنوب عن صنف من الأشياء أو الصفات ،واكتسابها ينقل الإنسان من مستوى الإدراك الحسى المفرد ،إلى مستوى الإدراك العقلى التام .إذ بدلا من التفكير بهذا الكتاب ، أو بهذا القلم ، يتمكن الإنسان من التفكير بكل أفراد النوع ، وقد ينقل من ذلك إلى التفكير بمجردات عالية أخرى .

ولا نستطيع أن نبتعد فى دراستنا للمعنى الكلى عن العملية العقلية ذاتها، لأن ذلك المعنى إنما هو نتيجة هذه العملية وغايتها ، فالحكم العقلى يكونها فى بادىء الأمر ، ثم يتخذها أصلا له . والعقل لا يأتى بالمعانى الكلية من عالمه الخاص « ما عدا الذى يأتى بطريق الكشف والإلهام » وهو لا يكونها من نفسه ، ولكنه يعتمد على الحس فيتخذه أساساً وعمدة ، ويستنتج منه تلك المعانى بعمله المتواصل .

وتتلخص خطوات تكوين المدرك الكلى كما نعلم بالإدراك الحسى للأشياء والموازنة بينها ، لمعرفة الصفات العامة المشتركة ، وتوجيه الانتباه الى الصفات التى لوحظ اشتراكها ، وتجريدها من غيرها ، والتأليف بينها،

ووضع الاسم لهذه المجموعة المشتركة من الصفات . وهذا الاسم هو المعنى الكلى .

إن الغزالى يعتمد فى تكوين المعنى الكلى على التجريد ، والتفكيك ، والتعميم . والتجريد عملية عقلية تقوم على ملاحظة الشبه أو الشىء المشترك بين الأشياء المختلفة ، وهذا يحتاج إلى نمو فكرى معين ، ولذلك نجد أن الطفل لا يستطيع أن يدرك الشىء المشترك بين شجرة وشجرة ، ومن ثم يستعمل كلمة شجرة ولا يدرك معناها .

وعملية إدراك التشابه عملية عقلية ، إذ يجرد الإنسان البياض مثلا عن الأشياء والوضع والشكل ، ويربط بين بياض هذا الشىء والشىء الآخر ، وعند ذلك لا يدرك بياضاً خاصاً بشىء بعينه ، وإنما يدرك بياضاً عاماً. يقول الغزالى « إن الموجودات تنقسم إلى موجودات شخصية معينة وتسمى أعياناً وأشخاصاً وجزئيات ، والى أمور غير معينة وتسمى الكليات والأمور العامة. فأما الأعيان الشخصية فهى الأمور المدركة أولا بالحواس ، كزيد وعمرو ، وهذا الفرس وهذه السماء وهذا الكوكب ، وكذا هذا البياض وهذه القدرة ، فإن التعين يدخل على الأعراض والجواهر جميعاً . ثم هذه الأشخاص كزيد ، وهذا الفرس ، وهذه الشجرة ، وهذا البياض لا تشترك فى أعيانها إذ عين هذا الشخص ليس هو عين الشخص الآخر ، إلا أنها تتشابه بأمور ، كتشابه هذه الثلاثة فى الجسمية ، وتشابه الفرس والإنسان دون الشجر فى الحيوانية ، فما به التشابه للأشياء يسمى الكليات والأمور العامة ، وقد تشابه زيد وعمرو بعد التشابه فى الجسمية والحيوانية والإنسانية فى الطول والبياض أيضاً ، فيكون الطول الذى به التشابه وكذا البياض أمراً عاماً شاملا لهما شمولا واحداً ، لا على أن بياض ذاك وطول هذا هو طول ذاك بعينه ، ولكن على معنى شبيه عليه »(١) .

ولكن عملية المشابهة لا تكفى وحدها للتجريد وتكوين المعنى ، ولذلك فإننا نجرى عملية تمييز وتفكيك بين صفات المدرك الواحد ، وبين المدركات

---

(١) معيار العلم ٥٢

حسب اتفاقه وغيره فى صفة واختلافه فى أخرى . يقول الغزالى « فإن هذه المثالات والصور إذا حصلت فى القوة الخيالية تطالعها ولاتطالع المحسوسات الخارجة ، فإذا طالعتها وجدت عندها مثلا صورة شجرة وحيوان وحجر ، فتجدها متفقة فى الجسمية ، ومختلفة فى الحيوانية ، فتميز ما فيه الاتفاق وهو الجسمية وتجعله كلياً واحداً ، فتفصل الجسم المطلق . وتأخذ ما فيه الاختلاف وهو الحيوانية وتجعله كليات أخرى مجردة عن غيرها من القرائن ، ثم تعرف ما هو ذاتى وما هو غريب ، فتعلم أن الجسمية للكيوان ذاتى ، إذ لو انعدم لانعدم ذاته ، وأن البياض للحيوان ليس كذلك ، فتميز عندها الذاتى من غير الذاتى والأعم من الأخص »(١) .

وعملية التجريد لا تكون إلا بالتعميم ، فالمعانى الكلية معان مجردة ، وكل معنى مجرد فهو عام . فلكى ندرك أن من خصائص المعنى الانطباق على عدد لا نهاية له من الأفراد ، يجب أن ينتزع هذا المعنى أو يجرد من المحسوسات التى تشمل صفات مشتركة .

ويميز الغزالى بين التجزيء ، والتحليل ، والتجريد ، لأن التجزيء هو تقسيم الواحد إلى أقسام ، والتحليل هو الوصول إلى العناصر التى يتركب منها الموضوع ، والتجريد يقترب من عملية التحليل وإن لم يكن بكمالها .

وإذا كان هنالك من الحسيين من يقول بأن التجريد عمل تقوم به الحواس ، فإن الغزالى يرى أن الحس والعقل يتعاونان فى هذا العمل ، ولا بد من عمل العقل حتى تتأمن الموازنة والانتقال من معنى إلى آخر لكشف أوجه الشبه .

وعمل الحس يتمثل فى مساهمة الخيال والوهم فى تكوين مبادىء التصور أو بداية المفاهيم والمعانى الكلية . . . فالخيال يقدم للعقل المعانى الجزئية ، ومبادىء التصورات التى يقوم على أساسها عمل العقل فى التجريد. والحس « يؤدى إلى القوة الخيالية مثلا محسوسات وصورها ، حتى يرى

(١) المرجع السابق ص ١٣٥

الإنسان شيئاً ويغمض عينه فيصادف صورة الشيء حاضرة عنده على طبق المشاهد، حتى كأنه ينظر إليه بالقوة الخيالية غير قوة الحس »(١) .

وبالإضافة إلى ذلك فإن الخيال يقوم بنوع من عمليةالتفكيك والتحليل، حتى تكتمل المعانى الجزئية أو ما يسميه الغزالى بالمفردات الكلية «وتكون هذه المفردات حاصلة بسبب الإحساس وليست محسوسة ، ولا تعجب أن يحصل الإحساس ما ليس بمحسوس ، فإن هذا موجود للبهائم ، إذ الفأرة تميز السنور وتدركه بالحس ، وتعرف عداوته لها ، والسخلة تدرك موافقة أمها لها فتتبعها .والعداوة أو الموافقة ليست بمحسوس بل هى مدرك قوة عند الحيوان تسمى الوهم أو المميز . وللإنسان أيضاً ذلك المميز مع العقل ، فإذن يحصل للعقل من الجزئيات الخيالية مفردات كلية تناسب الخيال من وجه ، وتفارقه من وجه »(٢) .

ولكن هل يمكن الاكتفاء بعمل الخيال وحده لتكوين المعنى الكلى .

إن عمل العقل يختلف عن عمل الخيال فى هذا الموضوع ، لأن التشابه والتمييز فى عمل الخيال إنما هو بين أشياء مختلفة ، وممزوج بأعراض متنوعة ، وقائم فى ذوات متغايرة ، مثل بياض زيد ، وبياض هذه الصورة ، بينما التشابه فى عمل العقل ارتباط واتصال كوّنه الفكر بين معنى كلى وشخص مخصوص ، كقولنا: الوردة بيضاء ، أى أننا أدخلنا معنى الوردة فى الجنس الأبيض . ونلاحظ هـــنا عملية التعميم التى تقترن بعمل العقل .

ثم إن صور الخيال تختلف عن صور المعانى الكلية ، فالصورة الخيالية لا تنطبق عادة إلا على شخص معين ، وقد تجمع أحياناً صورة أشخاص متعددين فتجذب منها الفوارق والجزئيات المختلفة، ولكن يبقى فيها الشكل واللون والأعراض ، أما المعنى الكلى فإنه يتصور فى عقلنا على شكل مفهوم عام غير مخصص ولا مرتبط بأى شائبة جزئية . . . وكل ما

---

(١) المعيار ١٣٥ (٢) المرجع السابق .

يفعله الخيال ، هو أن يقدم للعقل بعض الصور الجزئية التى قد تعين العقل فى إيجاد اتصالات ونسب بين الأمور المعقولة ، فيستخرج المعقولات من المحسوسات . ويشرح الغزالى ذلك كله فى التهافت بقوله « إن فى العقل صورة المعقول المفرد الذى أدركه الحس أولا ، ونسبة تلك الصورة إلى سائر آحاد المفرد الذى أدركه ذلك الحس واحدة ، فإنه لو رأى إنساناً آخر لم تحدث له هيئة أخرى ، كما إذا رأى فرساً بعد إنسان فإنه يحدث فيه صورتان مختلفتان ؛ ومثل هذا قد يعرض فى مجرد الحس . فإن من رأى الماء حصل فى خياله صورة ، فلو رأى الدم بعده حصلت له صورة أخرى . فلو رأى ماء آخر لم تحدث صورة أخرى ، بل الصورة التى انطبعت فى خياله من الماء مثال لكل واحد من آحاد الحياة ، فقد يظن أنه كلى بهذا المعنى . . . فهذا المعنى الكلى فى العقل والحس جميعاً ، فإن العقل إذا أدرك صورة الجسم من الحيوان فلا يستفيد من الشجر صورة جديدة فى الحسية ، كما فى الخيال بإدراك صورة الماء فى وقتين ، وكذا فى كل متشابهين . وهذا لا يؤذن بثبوت كلى لا وضع له أصلا . على أن العقل قد يحكم بثبوت شىء لا إشارة إليه ولا وضع له ، كحكمه بوجود صانع العالم » .

والعقل لا يقف موقفاً سلبياً من الأشياء التى يجردها ، ولكنه يميل إلى الإيجابية ، ويتجه إلى أن تكون هذه المجردات بداية عمل له . وليس الأصل فى الإنسان العمل على تحصيل المعرفة المجردة خالصة عن العمل والحياة ، بل يكون ذلك كله باعثاً ودافعاً له على العمل . ويتضح ذلك عند الغزالى حين يربط المعرفة بالعمل دائماً ، وحين يحدد قيمة المعرفة على هذا الأساس .

الحكم :

هو إدراك علاقة بين شيئين على سبيل الإيجاب أو السلب ، أو هو نسبة معنى إلى معنى إما بإيجاب أو سلب أو إثبات أو نفى(١) . ويعرفه الغزالى بأنه العلم بنسبة الذوات بعضها إلى بعض بسلب أو إيجاب(٢) .

(١) معيار العلم ١٣٤ (٢) المرجع السابق ١٥١

وينطبق هذا على مايسميه الغزالى والمناطقة باسم التصديق ، وهم يفصلون بينه وبين التصور الذى هو إدراك المفرد أو العلم بذوات الأشياء(١) مع أنهما فى الأساس عملية واحدة ، وسبب تمييز المناطقة بينهما أن المنطق يبحث فى بناء التفكير الصحيح ووسائله ، ولذلك فإنه يفرق بين مادة العلم الذى هو التصور المستخلص من الحس والمجرد عن العوارض ، والمعمم على جميع أفراد جنس من الأجناس ، أو نوع من الأنواع ، وبين عمل العقل فى إصدار أحكامه على هذه التصورات ، وإقامة المناسبات بينها .

وعملية الحكم تحقق لنا الوصول إلى ضرب من التصور العقلى المجرد الذى يختلف عن تصور الخيال والحس(٢) ، وتعتمد على نوع من التفصيل والتركيب والتحليل وذلك من أهم وظائف العقل ، يقول الغزالى « إن عندنا قوة تدرك الكليات المفردة بإعانة من الحس الظاهر . وقوة مفكرة حادثة للنفس ، شأنها التركيب والتحليل ، وتقدر على نسبة المفردات بعضها إلى بعض . وعندنا قوة تدرك ما أوقعت المفكرة النسبة بينها من المفردات ، والنسبة بينها بالسلب والإيجاب »(٣) .

ويبدو لنا من ذلك أن عمل العقل الأصلى إنما هو الكشف عن صلات المعانى الكلية بعضها ببعض ، وإصدار الأحكام باتصالها بالأشخاص وذلك فى حركة عقلية مستمرة تركب وتحلل ، وتفصل وتحكم ، وتجزم بالنسبة التى أوجدتها بين المعانى ، أو تنفيها إذا لم تجدها ، فالقوة العقلية بمعنى التصديق « تدرك القديم والحادث وتنسب أحدهما إلى الآخر ، كما تنسب الإنسان إلى الحيوان نسبة الإيجاب ، والحدوث إلى القدم نسبة السلب »(٤) .

ويبدو عمل الحكم ظاهراً كما قلنا حتى فى المعنى الكلى ، لأن المعنى الكلى ليس إلا نتيجة للأحكام العقلية ، إذ أن كلا من التجريد والتعميم والتفكيك والتشابه والتمييز يتضمن حكماً ، وهكذا يكون الحكم هو أساس التفكير

---

(١) المرجع السابق ١٣٣ (٢) المرجع السابق ١٣٦
(٣) المرجع السابق ١٣٥ (٤) المرجع السابق ١٣٤

وليس المعنى الكلى . لأن المعنى الكلى (مثل كتاب) إنما هو إثبات مجموعة من الصفات لعدد من الأفراد ونفى مجموعة من الصفات عنها .

وقد وضح ذلك علم النفس الحديث الذى يرى أنه مع أن المعنى الكلى بداية التفكير ونهايته ، إلا أنه ليس بالأمر المغلق بل هو « مفتح الأبواب قابل للتعديلات فى كل حين ، وليس المعنى الكلى شيئاً يذكر بل هو حكم عقلى غير تام ، ولا يعقل الذهن معنى كلياً كالشجرة أو الفضيلة مثلا ، إلا إذا فكر فى شىء يتعلق بالشجرة أو الفضيلة . إن مفهوم أى لفظ من الألفاظ عبارة عن قائمة أحكام عقلية لا يختمها خاتم ولا يحصرها عدد ، أى أن الذهن يتردد بين ضروب من الجزم لم يتحقق شىء منها بعد ، وقد يثبت ويستقر مدة من الزمن تطول أو تقصر ، ويفرد أحياناً قسما من ذلك الكلى . وإن ما يعطى المعنى الكلى مظهر إمكان الانفراد هو إمكان إدخاله فى نسب متعددة ، فيمكننى أن أفكر فى شأن الفضيلة أنواعاً من التفكير . وإن توقف حكمى المؤقت ، وذلك العدد العديد من الأحكام التى لم تتم بعد ، تعطى المعنى الكلى مظهر الاكتفاء بنفسه ، ولو انعدمت تلك الأحكام الناقصة لما بقى فى ذهنى معنى كلى أصلا ، ولعوّض ذلك المعنى الكلى بتصور مادى .

والفرق بين المعنى الكلى وصورة إنسان ، هو تلك الأحكام المتعلقة بالإنسان التى احتوى عليها المعنى الكلى بالقوة لا بالفعل ، والتى وقع التعبير عنها بصيغة تتراوح بين الغموض والإيضاح ، فلا يوجد فرق أصلى بين المعنى الكلى والحكم العقلى ، إذ يتضمن المعنى الكلى بمجرد وجوده ، اتصالات ر رتباطات تسع معانى كلية أخرى . فهو مادة الحكم لأنه فى حقيقة أمره نتيجة الحكم »(١) .

وقد أشار الغزالى إلى شىء من ذلك وإن لم تكن هذه الإشارة واضحة تماماً ، فقد قال : « إن الحس يدرك بمعونة قياس خفى كحكمنا بأن الضرب مؤلم للحيوان ، والقطع مؤلم ، وجز الرقبة مهلك ، والسقمونيا مسهل ،

(١) Dumas De La Croix : Traité de Psy. T. 11, p. 130.

والخبز مشبع ، والماء مروى ، والنار محرقة ، فإن الحس أدرك الموت مع جز الرقبة ، وعرف التألم عند القطع بهيئات فى المضروب ، وتكرار ذلك على الذكر تتأكد منه عقد قوى لا يشك فيه . . . وربما أوجبت التجربة ذلك ، ولا تخلو عن قوة مناسبة خفية تخالط المشاهدات ، فإن كل واقعة ههنا مثل شاهد مخبر ، انضم إليه القياس الذى ذكرناه »(١) .

طرق الاعتبار :

وهى تشمل :

(١) القياس . (٢) الاستقراء .

(٣) التمثيل . (٤) الحدس .

القياس :

وهو استنتاج نتيجة خاصة موجودة فى مقدمات عامة أوسع منها ، ويتألف عادة من ثلاث قضايا : مقدمتين ونتيجة ، وهذا أقل ما يلتئم منه القياس « وليس من شروط القياس أن يكون مسلم القضايا بل شرطه أن يكون بحيث إذا سلمت قضاياه لزم منها النتيجة »(٢) .

والقياس لاينمى العلم أصلا ، ولايخطو العقل بمقتضاه خطوة إلى الأمام، بل ينتقل من معلوم إلى معلوم آخر ، ويجمع معلوماته السابقة الموجودة بالقوة أو بالفعل فيه . وكذلك فإننا لا نتيقن من نتيجة القياس إلا إذا كانت معلومة لدينا من قبل وقد غفلنا عنها ، والنتيجة موجودة سواء بالفعل أو بالقوة ، إذ يمكن كما يقول الغزالى : « أن تغفل عن النتيجة مع حضور المقدمتين ، فكم من شخص ينظر إلى بغلة منتفخة البطن فيظن أنها حامل ، ولو قيل له : أما تعلم أن هذه بغلة؟ فيقول : نعم ، ولو قيل له : أما تعلم أن البغل لا يحمل؟ لقال : نعم ، فلو قيل له : فلم غفلت عن النتيجة وظننت ضدها؟ فيقول : لأنى كنت غافلا عن تأليف المقدمتين وإحضارهما جميعاً فى الذهن متوجهاً

---

(١) المعيار ١٠٩ (٢) المرجع السابق ٧٧ — ٧٨

إلى طلب النتيجة . فقد انكشف لك بهذان النتيجة وإن كانت داخلة تحت المقدمات بالقوة دخول الجزئيات تحت الكليات ، فهى علم زائد عليها بالفعل »(١) .

من هذا النص يتبين لنا أن القياس يمكن أن يعتبر من أحد الوجوه علماً جديداً ، إذ أنه مع أن النتيجة جزء من المقدمة ، إلا أنها كانت خافية علينا ومختبئة فى ثنايا المقدمة . ويشرح الغزالى هذا المعنى ، فيقول : « يمكن أن لا تبين للإنسان نتيجة وإن كان كل من المقدمتين مبينة عنده ، فقد يعلم الإنسان أن كل جسم مؤلف ، وأن كل مؤلف حادث ، وهو مع ذلك غافل عن نسبة الحوادث إلى الجسم ، وأن الجسم حادث . فنسبة الحدوث إلى الجسم غير نسبة الحدوث إلى المؤلف ، وغير نسبة المؤلف إلى الجسم ، بل هو علم حادث يحصل عند حصول المقدمتين وإحضارهما معاً فى الذهن مع توجه النفس نحو طلب النتيجة »(٢) .

وقد أشار الغزالى إلى أن القياس يتضمن عملية استقراء ، فالمقدمات ليست إلا قضايا تتكون من معان — أى تصورات — وتصديقات ، مشكلة بالاستقراء والتجريد والتعميم(٣) .

ومع أن الغزالى ينتقد طريقة القياس فى كتاب التهافت ويحمل عليها ، إلا أنه يكتب كتاباً خاصاً عن القياس وهو معيار العلم معتبراً إياه الطريق الصحيح للاستدلال والاستبصار(٤) .

الاستقراء :

الاستقراء هو ملاحظة الظواهر الجزئية والارتفاع منها إلى قانون عام ، أو هو كما يقول الغزالى « أن تتصفح جزئيات كثيرة داخلة تحت معنى كلى ، حتى إذا وجدت حكماً فى تلك الجزئيات حكمت على ذلك الكلى به »(١) فهو انتقال من الحقائق المحسوسة الجزئية ، إلى التفسير والتعليل .

---

(١) المرجع السابق ١١
(٢) المرجع السابق
(٣) المرجع السابق ١٠٥
(٤) المرجع السابق ٩١

والاستقراء عند الغزالى ليس طريقاً كاملا للوصول إلى الإدراك ، أو المعرفة ، وذلك لتعذر وجود الاستقراء التام . ولا يزيد الاستقراء على أنه يغلب الظن ، ولكنه لا ينفى احتمال الشك . يقول الغزالى فى معيار العالم شارحاً ذلك « ومثاله فى العقليات أن يقول قائل : فاعل العالم جسم ، فيقال له : لم؟ فيقول : لأن كل فاعل جسم ، فيقال له : لم ؟فيقول : تصفحت أصناف الفاعلين من خياط وبناء وإسكاف ونجار ونساج وغيرهم فوجدت كل واحد منهم جسما فعلمت أن الجسمية حكم ملازم للفاعلية فحكمت على كل فاعل به . وهذا الضرب من الاستدلال غير منتفع به فى هذا المطلوب . فإنا نقول : هل تصفحت فى جملة ذلك فاعل العالم؟فإن تصفحته ووجدته جسما ، فقد عرفت المطلوب قبل أن يتضح الإسكاف والبناء وغيرهما ، فاشتغالك به اشتغال بما لا يعنيك ، وإن لم تتصفح فاعل العالم ولم تعلم حاله فلم حكمت بأن كل فاعل جسم ؟ وإذا تصفحت الجميع تصفحاً لا يشذ عنه شيء ،وعند ذلك يكون المطلوب أحد أجزاء التصفح فلا يعرف بمقدمة تبنى على التصفح ، وإن قال : لم أتصفح الجميع ولكن الأكثر، قلنا : فلم لا يجوز أن يكون جسما إلا واحداً »؟(٢) .

وما دام الاستقراء غير تام فلا مجال لانعدام الشك ، ولا يكفى فى تمام الاستقراء أن تتصفح ماوجدته شاهداً على الحكم إذا أمكن أن يشذ عنه شيء ، «كما لو حكم إنسان بأن كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الأسفل لأنه استقرأ أصناف الحيوانات الكثيرة ولكنه لم يشاهد جميع الحيوانات ، لم يأمن أن يكون فى البحر حيوان هو التمساح يحرك عند المضغ فكه الأعلى على ما قيل ... فإذن حصل من هذا أن الاستقراء التام يفيد العلم ، والناقص يفيد الظن . فإذن لا ينتفع بالاستقراء مهما وقع خلاف فى بعض الجزئيات فلا يعتبر الاستقراء علماً كلياً بثبوت الحكم للمعنى الجامع للجزئيات»(٣) .

---

(١) المرجع السابق ٩١

(٢) المرجع السابق .

(٣) المرجع السابق ٩٣

ولابد من الإشارة إلى أن الاستقراء والقياس يتفقان فى أن كلا منهما يجب أن يكشف فيه عن الحد الأوسط الذى يوصل إلى النتيجة .

كما أن الغزالى يعتبر كلا منهما ضرورياً لتمام عملية الإدراك، ففى الاستقراء نبدأ بالجزئيات وننتهى بالحكم الكلى ، وبالقياس تثبت صحة هذه القواعد العامة فنطبقها من جديد لمعرفة الحقائق الجزئية أو نتائج التجربة(١) .

التمثيـــل :

وهو عبارة عن الحكم على شيء بأنه يطابق شيئاً آخر لوجود تشابه بينهما فى بعض النواحى ، أو هو كما يعرّفه الغزالى « حكم جزئى معين ينتقل حكمه إلى جزئى آخر يشابهه بوجه ما »(٢) ويعرّفه بالنسبة للفقهيات بقوله «الجزئى المعين يجوز أن ينقل حكمه إلى جزئى آخر باشتراكهما فى وصف»(٣) ويتخذ العقل هذه المشابهات الجزئية على أنها دليل تشابه أكمل وأعمق ، ويطلق الفقهاء عليه اسم القياس . كما يعرّفه المتكلمون بأنه رد الغائب إلى الشاهد .

ولا يوصل هذا النوع من الاستدلال فى نظر الغزالى إلى نتائج صحيحة وذلك لأن العقل لا يتصرف إلا فى المعانى الكلية ، ولا يحكم على شخص ولا عين ولا جزئى إلا إذا جرد منه معنى كلياً ، وعممه ، وحكم على ذلك الشخص بمقتضاه . « فإذا رددنا الغائب إلى الشاهد وقعنا فى أغلاط منشؤها عدم استقصاء الصفات أو الصفة التى وقع فيها التشابه ، وإذا حصلت عندئذ تلك الصفه أو ذلك المعنى الكلى الذى يشارك فيه الغائب الشاهد ، فإننا نستغنى عن هذا الشاهد أصلا ، ونكتفى فى حكمنا على الغائب بذلك المعنى الكلى ، وقد تشتمل الأشخاص الشواهد على صفات خفية لم ندركها لخفائها . وقد يكون حكمنا عليها لأجل تلك الصفات ، ثم ينتقل الحكم نفسه للغائب اعتماداً على صفات أخرى ليست فى الحقيقة سبباً للحكم ، إذ نثبت للغائب أموراً شاهدناها فى الشاهد ونصدر حكمنا فى غلط »(٤)

---

(١) المعيار ٥٢ ، المستصفى ١ : ٤٥ — (٢) المرجع السابق ٥٤

(٣) المرجع السابق ٩٧ — (٤) المرجع السابق ٩٤

ويضرب الغزالى أمثلة على أخطاء طريقة التمثيل من العقليات والفقهيات.

الحدس :

وهو نوع من الإلهام ، والغزالى كما نعلم يميز بين طريقين فى الاستدلال : فأما أولهما فيكون بأن يتابع العقل التوصل إلى اكتشاف الحدود الوسطى والوصول إلى النتائج بواسطة إحدى وسائل الاستدلال – الاستقراء أو القياس أو التمثيل – وأما ثانيهما فإنه يكون بالحدس ، أى بحصول الحد الأوسط بدون واسطة وبــدون أن يدرى الإنسان من أين حصل . والحدس هو الانتقال من القوة إلى الفعل بواسطة العقل الفعال ، وعلى شكل وثبة عقلية سريعة . وقد أشار إليه ابن سينا عند حديثه عن مرحلة العقل بالفعل ، وعرّفه بأنه إلهام العقل الفعال(١). كما أشار إليه الغزالى فى أكثر من موضع فى الميزان والمعارج والإحياء ، وقد عرّفه بأنه انتقال الفكر من المبادىء إلى المطالب دون واسطة(٢) .

ويمكن أن نقول مع التهانوى إن الحدس هو « تمثل المبادىء المرتبة فى النفس دفعة من غير قصد واختيار ، وهو مأخوذ من الحدس بمعنى السرعة فى السير ، ولهذا عرف فى المشهور بسرعة الانتقال من المبادىء إلى المطلوب بحيث كان حصولها معاً »(٣) .

والحدس من أسباب تفاوت الناس فى تحصيل الإدراك ، فهو بطىء الحصول عند البعض سريع عند البعض الآخر ، لأنه يمثل الوثبة العقلية من الافتراض إلى النتائج ، وكم من شكل يعترض الإنسان ويراه غامضاً مغلقاً ، حتى إذا فكر وتروى انجلى ما خفى وسطع النور فى العقل . ويبدو ذلك فى مشكلات الحساب أكثر من غيرها ، ومن الناس من لا يحتاج إلى تجزئة الطريق فتكون وثبات عقله متسعة غريبة فى اتساعها وتتضح له أمور تظهر غامضة لغيره ، فما يقطعه عقله فى مرحلة لا يقطعه عقل آخر فى مراحل

(١) محاضرات فى الفلسفة : دى جلارزا ٢ : ٢٢
(٢) المعيار ١١٠ (٣) التهانوى ١ : ٢٠٠

متعددة ، وذلك يتعلق بنفس المتعلم لأنها كما يقول الغزالى إذا كملت «تكون كالشجرة المثمرة أو كالجوهر الخارج من قعر البحر ، وإذا غلبت القوى البدنية على النفس يحتاج المتعلم إلى زيادة التعلم فى طول المدة وتحمل المشاق والتعب وطلب الفائدة وإذا غلب نور العقل على أوصاف الحس يستغنى الطالب بتقليل الفكر عن كثرة التعلم ، فإن نفس القابل تجد من الفوائد بالتفكر ساعة ما لا تجده نفس الجامد بتعلم سنة »(١) .

ولذلك يبدو أن للفكر الذاتى ، الذى هو الحركة للمعقولات مراتب ودرجات ، تبتدىء من فكر البليد الذى لا يتنبه للمطلوب الغريب إلا بعد طول زمن وعناء ، ويأخذ فى الاشتداد إلى أن ينتهى بما ينبه دون زمن بين المبادىء والمطلوب ، وذلك هو المسمى بالحدس . وللأمزجة دخل كبير فى هذا كما يقول الغزالى(٢) .

والحدس معرفة مباشرة تتبع لصفاء الذهن « وتوليه الشهادة لأمور فتذعن النفس لقبوله والتصديق به بحيث لا يقدر على التشكك فيه »(٣) .

لذلك فإن الغزالى ينبه على أمرين :

أولهما : أن الحدس لا يظهر لمن هو منقطع تمام الانقطاع عن موضوع الحدس وإنما يجب أن يكون هنالك اهتمام من المرء بذلك .

وثانيهما : أن الحدس بما أنه معرفة مباشرة ، فإنه يبدو أكثر يقينية من المعرفة الاستدلالية بالنسبة لمن وقع منه الحدس ، أما بالنسبة للآخرين فلا يبدو كذلك ما لم يشاركوا فى ممارسة الحدس .

ويقدم الغزالى فى هذا المعنى نصاً دقيقاً فيقول : « ومن مارس العلوم يحصل له من هذا الجنس على طريق الحدس والاعتبار قضايا كثيرة لا يمكن إقامة البرهان عليها ، ولا يمكن أن يشك فيها ، ولا يمكنه أن يشرك غيره بالتعليم ، ولا أن يدل الطالب على الطريق الذى سلكه واستنهجه ، حتى

(١) اللدنية ٢٠ (٢) معيار العلم ١١٠
(٣) معيار العلم ١١٠

إذا قوى السلوك بنفسه أفضاه ذلك السلوك إلى ذلك الاعتقاد ، وإن كان ذهنه فى القوة والصفاء على رتبة الكمال ولمثل هذا لا يمكن إفحام كل مجادل بكلام مسكت ، فلا ينبغى أن تطمع فى القدرة على المجادلة فى كل حق ، فمن الاعتقادات اليقينية ما لا نقدر على تعريفه غيرنا بطريق البرهان ، إلا إذا شاركنا فى ممارسته ليشاركنا فى العلوم المستفادة منه . وفى مثل هذا المقام يقال : من لم يذق لم يعرف ومن لم يصل لم يدرك »(١) .

ويشترك الإلهام مع الحدس فى أن كلا منهما يكون عن طريق الاتصال بالعقل الفعال ، وهذا أمر عام لكل معرفة تخرج من القوة إلى الفعل . أما الاختلاف بينهما فيعود إلى أن صلة الحدس تكون بالعلوم التى تترتب فيها درجات التجريد العقلى عن طريق الحواس ، بينما يكون الإلهام للأمور العقلية المجردة ، كما يكون غالباً متعلقاً بالحقائق والمثل العليا .

ويبدو أن الغزالى يفرق بين الحدس والإلهام تفرقة واضحة فى كتبه الأولى ذات الصفة الفلسفية ، أما فى كتبه الأخيرة كالإحياء وما تفرع عنه فإنه غالباً يتكلم عن الإلهام فقط ، ويأخذ الحدس حينذاك شكلا بعيداً عن الصبغة العقلية كما هو أمره عند ابن سينا ، وديكارت ، وغيرهما من الفلاسفة(٢) . كما ويصطبغ بالطابع الدينى والصوفى .

وقبل أن نختم حديثنا عن الاستدلال كطريق للإدراك العقلى نشير إلى أن الغزالى انتبه إلى ناحية هامة ، وهى أن كل إدراك يبدأ فى أوله مجملا وغامضاً ، ثم ينتهى الأمر به عن طريق تفصيله وتجزئته إلى الوضوح الكامل .

ويضرب على ذلك مثالا فيقول « كما يتمثل للإنسان فى عينه شخص فى الظلمة أو على البعد فيحصل به نوع علم ، فإذا رآه بالقرب ، أو بعد زوال الظلام ، أدرك تفرقة بينهما . . . وذلك لأن الإنسان يدرك الشىء جملة ثم يدركه تفصيلا بعد ذلك »(٣) .

---

(١) المرجع السابق ١١١

(٢) مجلة المجمع العلمى العربى بدمشق مجلد ٢١ ص ٥٠١ مقال للدكتور جميل صليبا

(٣) الإحياء ١ : ١٠٢

كما أنه أشار فى موضوع التفكير من كتاب الإحياء إلى أن من أهم عناصر أى عملية فكرية أن توجد المشكلة التى يفكر الإنسان فيها ، فيحدد العقل جوانبها ونواحيها ، ويستعرض الحلول المختلفة التى يصل فيها إلى نتيجة ما ، وبعد التثبت من صحة الحلول التى يفرضها ويطبقها على هذه المشكلة ينتهى إلى اليقين والإدراك .

الكشف والإلهام :

يتضمن هذا البحث الفقرات التالية :

١ – حقيقة الإلهام . ٢ – أصوله وأدلة الغزالى على وجوده.

٣ – أنواعه . ٤ – تفضيل الإلهام على الاعتبار.

حقيقة الإلهام :

فرق الغزالى بين نوعين من الإدراك الإنسانى كما رأينا وهما :

١ – الإدراك بالتعلم والاكتساب ، أى طريق التعلم الإنسانى .

٢ – الكشف والإلهام ، أى طريق التعلم الربانى .

أما التعلم الإنسانى ، فهو الذى يكتسب عن طريق الاستدلال والتعلم والتجربة والاستنباط .

وأما طريق الكشف ، فهو طريق العلم اللدنى ، الذى لا يحصل بالاكتساب وصلة الدليل « وإنما يهجم على القلب من حيث لا يدرى ولذلك يسمى إلهاماً أو وحياً حسبما تكون طريق إيصال العلوم معروفة أو مجهولة »(١) .

وقد ميز الصوفية بين هذين النوعين من الإدراك ، فالمعرفة الحسية عندهم طريقها العقـــل والتجربة ، أما المعرفة اللدنية الصوفية فطريقها الكشف المباشر .

---

(١) الإحياء ٣ : ١٧

ولكى نتبين طبيعة الكشف باعتباره منهجاً من مناهج المعرفة يجب أن نفرق بين المعرفة الاستدلالية التى شرحنا كيف تكون ، وبين المعرفة الحدسية المباشرة .

إن المعرفة تختلف باختلاف موضوع الإدراك ؛ فهناك إدراك مباشر يتناول الأمور المحسوسة ويسميه ابن سينا بالمشاهدة أو المعرفة الحسية المباشرة ، وهو عنده معرفة مباشرة للشىء الخارجى المحسوس ، كما أن هنالك إدراكاً عقلياً مباشراً .

والإدراك العقلى المباشر قد يكون منطقياً كادراكنا العلاقة بين معنيين إدراكاً مباشراً ؛ وهو بهذا المعنى سرعة الانتقال من مجهول إلى معلوم ، (و) قد يكون إدراكاً ميتافيزيقياً مباشراً يتناول موضوعات غير معطاة فى عالم الحس . ونجد مثل هذا النوع عند ديكارت وسبينوزا ، كما نجده عند الغزالى عندما يتحدث عن الحدس وعن انتقال المعارف من القوة إلى الفعل بواسطة العقل الفعال .

ومن الواضح أن المعرفة الصوفية بطريق الكشف ليست من قبيل المعرفة الاستدلالية ، أو المعرفة الحسية المباشرة ، أو المعرفة العقلية المباشرة : المنطقية ، أو الميتافيزيقية . إذ هى لا تعتمد على العقل واستدلالاته ولا على المشاهدة الحسية وتجاربها ، وإنما هى من قبيل العرفان المباشر ، ويمكن تسميتها بلغة علم النفس الحديث بالمعرفة الوجدانية الصوفية المباشرة ، ووسيلتها هى الإدراك الصوفى الوجدانى ، وهذا هو المعنى الذى ينطبق على الكشف أو الإلهام أو الوحى(١) .

وإذن فإن الغزالى يتفق مع الفلاسفة فى أحد أنواع الإدراك العقلى وهو الحدس العقلى المباشر ، ويخالفهم حين يزيد عليهم بالقول بالكشف أو الإدراك الوجدانى المباشر .

---

(١) د . تفتازانى : دراسات فى الفلسفة الإسلامية ص ١٦٣ ، ومجلة المجمع العلمى العدد السابق .

وذلك لأن الفلاسفة يعتقدون بأن المعـــرفة فى حقيقتها لا تتم بطريق التجربة بوسيلة الاستدلال فقط ، وإنما لابد من إشراق صور العقل الفعال على العقل الإنسانى وذلك بعد أن يقطع هذا العقل مراحل العقل بالقوة والعقل بالفعل ، والانتقال من العقل بالقوة إلى العقل بالفعل ليس عندهم بتأثير العقل نفسه ، وإنما يكون بمقدرة العقول على الاتصال بالعقل الفعال، الذى يستطيع أن يتم إدراك الصورة الكلية، وبهذه الطريقة يصير الإحساس معرفة عقلية « صحيح أن ابن سينا يقول بأن طرق تحصيل المعرفة ترجع إلى النظر والقياس والحدس ؛ ولكن الحدس عنده شبيه بالحدس الذى أشار إليه ديكارت وغيره من الفلاسفة العقليين ، ومعيار صحة المعانى لديه يبقى دائماً وضوحها وخلوها من التناقض»(١) .

وحتى هذا الحد يتفق الغزالى مع الفلاسفة .

إلا أنه يذهب بعد ذلك مذهباً مخالفاً للفلاسفة فى الإدراك من حيث مبادئه وغاياته ، ويغدو الكشف حينئذ ليس مجرد مرحلة من مراحل الاعتبار والنظر بل يأخذ دوره كطريقة قائمة بذاتها .

ثم إن الغزالى يخالف الصوفية فى أداة الكشف ، لأنه لا يميز بين العقل والقلب كأداتين للمعرفة ، ولذلك فإنه يقول « العلم لا يختلف فى محله وسببه ، وإنما يختلف فى الوسيلة وفى زوال الحجاب ، فإن أحدهم — أى الكشف — يكون باختيار القلب »(٢) .

ولذلك فإن الغزالى يستعمل القلب والعقل بمعنى واحد فى الدلالة على آلة الإدراك ، بينما يستعمل الصوفية القلب على أنه مركز المعرفة ، والعقل على أنه مقر العلم الاستدلالى . وأصول الصوفية كما يقول القشيرى «تقتضى أن السر محل المشاهدة والأرواح محل المحبة والقلوب محل المعارف»(٣)

---

(١) المرجع السابق . (٢) الإحياء ٣ : ١٧

(٣) الرسالة القشيرية ص٥٩، نيكلسون: الصوفية فى الإسلام ص ٧٥، جرونيباوم: حضارة الإسلام ٣٥١ .

إن الكشف يكون بنور يقذفه الله فى القلب ، أو أنه كما يقول الغزالى « سريان نور الإلهام الذى يكون بعد التسوية »(١) . أو هو بعبارة أخرى « رفع الله للحجب عن قلب الإنسان وعقله حتى يكون مستعداً لتلقى الحقائق » .

وسبب ذلك أن للقلب بابين ، على حد تعبير الغزالى :

أحدهما يتجه إلى عالم الملكوت وهو اللوح المحفوظ ، والآخر «مفتوح إلى الحواس الخمسة المتمسكة بعالم الشهادة »(٢) . الأول : طريقه القلب وتطهيره ورفع الحجب عنه ، والثانى : طريقه التجربة الخارجية . ويسلك الطريق الأول النظار والعلماء . بينما يتبع المنهج الثانى الصوفية والأنبياء ، وذلك بالتزكية والابتهال إلى الله .

ويظهر لنا اختلاف هذين الطريقين واضحاً بما يورده الغزالى من أمثلة مختلفة ، نكتفى بتلخيص مثالين منها لضيق المجال :

١ ــ يقول الغزالى : لو فرضنا أن حوضاً محفوراً فى الأرض ، فإن هناك وسيلتان لإملائه بالماء ، إحداهما تكون بأن يساق إليه الماء من فوقه بواسطة الأنهار والروافد ، أما الأخرى فتكون بأن تعمق حفرة الحوض برفع التراب منه حتى يخرج الماء الصافى فيتفجر الماء من أسفل الحوض ويكون أصفى وأدوم وأغزر وأكثر .

ومثل قلب الإنسان مثل الحوض ، والعلم مثل الماء ، والحواس الخمس مثال للأنهار ، وهكذا يمكن أن تساق العلوم إلى القلب بواسطة أنهار الحواس والاعتبار بالمشاهدات حتى يمتلىء القلب علماً ، كما أنه يمكن أن تسد هذه الأنهار بالخلوة والعزلة وغض البصر وتطهير القلب ، ورفع طبقات الحجب عنه ، حتى تنفجر ينابيع العلم من داخله(٣) .

---

(١) الرسالة اللدنية ٣٥ والعبارة من الآية « فإذا سويته ... » .

(٢) الإحياء ٣ : ٢٠ واللدنية ١٩ والكيمياء ٥١٨

(٣) الإحياء ٣ : ١٩

٢ ـ أما المثال الثانى فملخصه أن أهل الصين وأهل الروم تباهوا بين يدى أحد الملوك بحسن صناعة النقش والصور . فاستقر رأى الملك على أن يسلم إليهم صُفّة لينقش أهل الصين جانباً منها وأهل الروم جانباً آخر ، وأمر أن يرخى بينهما حجاب يمنع رؤية كل فريق لعمل الفريق الآخر ، فجمع أهل الروم من الأصباغ الغريبة ما لا ينحصر ، ودخل أهل الصين من غير صبغ ، وأقبلوا يجلون جانبهم ويصقلونه ، فلما فرغ أهل الروم ادعى أهل الصين أنهم قد فرغوا أيضاً ، فعجب الملك من قولهم ، وأنهم كيف فرغوا من النقش من غير صبغ . ثم رفع الحجاب وإذا بجانبهم يتلألأ منه عجائب الصنائع الروحية مع زيادة إشراق وبريق إذ كان قد صار كالمرآة المجلوة لكثرة التصقيل ، فازداد حسن جانبهم بمزيد التصقيل . ويعلق الغزالى على ذلك بقوله : فكذلك عناية الأولياء بتطهير القلب وجلائه وتزكيته وصفائه حتى يتلألأ فيه جلية الحق بنهاية الإشراق كفعل أهل الصين ، وعناية الحكماء والعلماء بالاكتساب ونقش العلوم وتحصيل نقشها فى القلب كفعل أهل الروم(١) .

أصول الإلهام وأدلة الغزالى على وجوده :

يورد الغزالى عدداً من الشواهد على صحة وجود الإلهام يعود أكثرها إلى أدلة نقلية . وسنستعرض فيما يلى أهم هذه الأدلة :

---

(١) استعمل الغزالى ألفاظاً مختلفة للدلالة على المعرفة النظرية المجردة ، ويمكن أن نستعرضها كما وردت فى الإحياء على النحو التالى: الغريزة ١ : ٧٥ والبصيرة ١ : ٦٠ والنور الإلهى ١ : ٨٤ و ٤ : ٢٦٤ وعين البصيرة الباطنة ١ : ٣٠٦ ونور الإيمان ١ : ٧٩ وعين اليقين ١ : ٧٩ ونور العقل ٢ : ٤٩ والعقل الغريزى ٢ : ٢٠٤ ونور البصيرة ٢ : ٤٢ وغريزة العقل ٣ : ١٤ وعين البصيرة ٣ : ١٥ والفطرة الغريزية والنور الأصلى ٣ : ٣٤٩ والسر الإلهى ٤ : ٢٥ ونور البصيرة الباطنية ٤ : ٢٥٧ والبصيرة الباطنية ٤ : ٣٠٠ ونور الله ٤ : ٣١٥ ونور المعرفة ٤ : ٢٤ والنور ٤ : ٢٥ و ٢٥٥ ونور الإيمان واليقين ٤ : ١٠٠ و ٢٦٤ والحس السادس ٤ : ٢٥٥ ونور العلم ٤ : ٣٤٢ ونور الحق ٤ : ٣٤١ وينظر : F. Jabre : La notion de La certitude p. 246.

١ – دليل الآيات :

يذكر الغزالى فى هذا المجال الآيات التالية « **ما يفتح الله من رحمة فلا ممسك لها** » (فاطر ٢) « **والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا** »(العنكبوت ٦٩) « **ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لايحتسب** » (الطلاق : ٢،٣) ويعلق على هذه الآية بأن المخرج إنما يكون من الإشكالات والشبه ، وأن المقصود من « **يرزقه من حيث لا يحتسب** » أنه يعلمه علماً من غير تعلم ويصطفيه من غير تجربة . كما يعلق علىالآية «**يا أيها الذين آمنوا إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً** » (الأنفال ٢٩) بقوله : يجعل لكم نورا يفرق به بين الحق والباطل ويخرج بواسطته من الشبهات. كما يشرح الآية «**وعلمناه من لدنا علماً**» (الكهف ٦٥) » بأن المقصود من العلم اللدنى ذلك الذى ينفتح فى سر القلب من غير سبب مألوف من خارج .

٢ – دليل الأحاديث :

يورد الغزالى للدلالة على وجود الإلهام الأحاديث التالية : « من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم ورفعه فيما يعمل حتى يستوجب الجنة »، «إن لربكم فى أيام دهركم نفحات ألا فتعرضوا لها »،« سبق المفردون ، قيل: ومن هم المفردون يا رسول الله؟ قال: المتنزهون بذكر الله تعالى ، وضع الذكر عنهم أوزارهم فوردوا القيامة خفافاً . ثم قال فى وصفهم إخباراً عن الله تعالى – ثم أقبل بوجهه عليهم – أترى من واجهته بوجهى يعلم أحد أى شىء أريد أن أعطيه . . . أول ما أعطيهم أن أقذف النور فى قلوبهم فيخبرون عنى كما أخبر عنهم »(١) .

٣ – والدليل القاطع فى نظر الغزالى على صحة الإلهام ، أمران :

(ا) عجائب الرؤيا الصادقة فإنه ينكشف بها الغيب ، وإذا جاز ذلك فى النوم فلا يستحيل فى اليقظة « فلم يفارق النوم اليقظة إلا فى ركود الحواس وعدم اشتغالها بالمحسوسات فكم من مستيقظ غافل لا يسمع ولا يبصر لاشتغاله بنفسه »(٢) .

---

(١) الإحياء ٣ : ١٠ (٢) المرجع السابق .

ولا يختلف الغزالى هنا كثيراً عن ابن سينا وابن رشد وابن خلدون الذين رأوا أن كثيراً من الحقائق يمكن أن ترد عن طريق النوم(١) ، على عكس جمهور المتكلمين الذين اعتبروا الرؤيا الصادقة خيالا باطلا(٢) .

(ب) إخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الغيب وأمور فى المستقبل كما اشتمل عليه القرآن ، وإذا جاز ذلك للنبى جاز لغيره ، إذ النبى فى نظر الغزالى « شخص كوشف بحقائق الأمور ، وشغل بإصلاح الخلق ، فلا يستحيل أن يكون فى الوجود شخص مكاشف بالحقائق ولا يشتغل بإصلاح الخلق ، وهذا لا يسمى نبياً بل ولياً »(٣) .

والحقيقة أن أهم الانتقادات التى توجه إلى الغزالى وغيره من الفلاسفة فى هذا الخصوص تأويلهم للآيات والأحاديث مع شىء من التجاوز ، وتحميلهم لها مالا تطيق من المعنى .

٤ – دليل طبيعة النفس الربانية :

على أن من أهم الأدلة على وجود الإلهام ما فطر الله عليه النفوس من الصلة بالربوبية ، ويشرح الغزالى ذلك على النحو التالى :

(١) جميع النفوس أهل فى الأصل للمعرفة ، قادرة على تحقيقها ، لأنها كلها بقوة طهارتها الأصلية وصفائها أهل لإشراق النفس الكلية فيها ، ومستعدة لقبول الصورة المعقولة عنها(٤) . إذ أن كل مولود يولد على الفطرة . . . والعلوم مركوزة فى النفوس بالقوة(٥) .

(ب) رحمة الله مبذولة بحكم الجود والكرم من الله ، وغير مضنون بها على أحد ، ويتم ذلك عن طريق النفس الكلية لأن العلوم كلها فى جوهر هذه النفس المتصلة بالعقل الأول(٦) .

---

(١) الإيجى : جواهر الكلام ط . الدكتور عفيفى ١٧٣ والتهانوى ١ : ٦٠١ وابن رشد : الحاس والمحسوس ص ٨٨ والفارابى : المدينة الفاضلة ص ٥٢ والدكتور توفيق الطويل : الأحلام ط ١٩٤٥ ص ٨٩ – ٩٤ .

(٢) مقالات الإسلاميين ط . ريتر ٢ : ٤٣٣ (٣) الإحياء ٣ : ٢٣

(٤) الرسالة اللدنية . (٥) المرجع السابق . (٦) المرجع السابق ٢٣

(جـ) هنالك نفوس بقيت على طهارتها الأصلية . وهى النفوس النبوية القابلة للوحى والتأييد ، ولذلك يقبل الله عليها إقبالا كلياً(١) .

(د) أما باقى النفوس فهى على درجات من حيث البقاء على نقائها الأصلى ، ويكون نقصانها لأسباب منها :

– نقصان فى ذاتها كنقصان قلب الصبى .

– كدورة المعاصى والخبث الذى يتراكم على القلب من الشهوات فيمنع ظهور الحق فيه لظلمته .

– عدول القلب عن الجهة المطلوبة التى عنها تصدر الحقيقة .

– حجاب التقليد والتعصب للمذاهب(٢) .

فالعلوم اللدنية لم تحجب عن القلوب لبخل وقع من جهة المنعم، ولكن لخبث وكدورة وشغل من جهة القلوب ، لذلك فإن الإنسان يستطيع إذا رفع حجاب القلب بالتصفية والتزكية أن يتلقى النفحات الإلهية « **قد أفلح من زكاها . وقد خاب من دساها** » (الشمس ٩ ، ١٠) « **فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام** » (الأنعام ١٢٥) (٣) .

ونستطيع أن نلمح من ذلك كله آثاراً مختلفة :

١ – الآثار الإسلامية التى تتمثل بالآيات والأحاديث المفسرة تفسيراً صوفياً وإشراقياً .

٢ – نظرية الفيض التى تقول بإشراق العقل الكلى على النفس الكلية ومن ثم على النفوس الجزئية والقدسية .

وهذه النظرية واضحة فى المشكاة واللدنية ، ولكنه يرمز إليها رمزاً فى الإحياء . مثال ذلك أنه يقول – بعد أن يورد مثال الحوض الذى ذكرناه آنفاً وبعد أن يتساءل كيف يتفجر العلم من ذات القلب وهو خال عنه – « اعلم أن هذا من عجائب أسرار القلب ولا يسمح بذكره فى علم المعاملة »(٤)

---

(١) المرجع السابق ٢٧ ، الميزان ٣٠ – ٣١
(٢) الإحياء ٣ : ١٣
(٣) الإحياء ٣ : ١٣ ، ١٤ ، ١٥ ، ٣٠٤
(٤) الإحياء ٣ : ١٩

ويشير إلى هذا المعنى فيقول : « فالقلب قد يتصور أن يحصل فى النفس صورة الشمس تارة من النظر إليها ، وتارة من النظر إلى الماء الذى يقابل الشمس ويحكى صورتها ، فهما ارتفع الحجاب بينه وبين اللوح المحفوظ رأى الأشياء فيه ، وتفجر إليه العلم منه ، فاستغنى عن الاقتباس من داخل الحواس ، فيكون ذلك كتفجر الماء من عمق الأرض ، كما أن من نظر إلى الماء الذى يحكى صورة الشمس لا يكون ناظراً إلى نفس الشمس »(١) .

ويوضح هذا المعنى أكثر من ذلك فيقول « بل القدر الذى يمكن ذكره أن حقائق الأشياء مستورة باللوح المحفوظ ، بل فى قلوب الملائكة المقربين ، فكما أن المهندس يصور أبنية الدار فى بياض ثم يخرجها إلى الوجود على وفق تلك النسخة ، فكذلك فاطر السموات والأرض كتب نسخة العالم من أوله إلى آخره فى اللوح المحفوظ ثم أخرجه إلى الوجود على وفق تلك النسخة »(٢) .

٣ ــ كما نلمح أيضاً آثاراً من المحاسبى الذى كان من أوائل الصوفيين الذين اختطوا طريق الإدراك بالبصيرة ، فقدكان فى زمنه من يقول بالنص كأهل السنة ، وبالعقل كالمعتزلة ، فدعا المحاسبى إلى العودة إلى البصيرة(٣).

أنواع الإدراك بالكشف :

يميز الغزالى بين نوعين من أنواع الكشف وهما :

١ – الإلهام .　　　　٢ – الوحى .

ولا يختلف هذان النوعان فى طبيعتهما ، لأن كلا منهما ينبع فى القلب بغير حيلة أو تعلم أو اجتهاد من العبد ، وإنما يحصلان فى النفس على شكل نفث فى الروع بواسطة الملائكة لقوله تعالى « **وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا** » (الشورى ٥١).

---

(١) الإحياء ٣ : ٢٠　　　　(٢) الإحياء ٣ : ١٩

(٣) المنقذ من الضلال : تحقيق د . عبد الحليم محمود ، طبعة ٣، المقدمة ص ١١٥

ولكن الفوارق بينهما تبدو من حيث شرف أحدهما على الآخر ، ومن حيث كيفية حصول الإلهام فى نفس العبد ، وكذلك فى دوام أحدهما – الإلهام – دون الآخر – الوحى – .

والعلم الذى يحصل بطريق الإلهام بالوحى يسمى العلم النبوى .

إن الغزالى حين يشرح كيفية حصول الكشف بواسطة الإلهام والوحى ، يقترب كثيراً من نظرية الفيض الإسكندرانية ، التى تميز بين النفوس والعقول ، واستعدادها لقبول الإشراق ، فالوحى عنده يتولد من إفاضة العقل الكلى ، أما الإلهام فمن إشراق النفس الكلية . والعقل الكلى أشرف وأكمل وأقوى وأقرب إلى البارى تعالى من النفس الكلية ، والنفس الكلية – على حد تعبيره – أعز وألف وأشرف من سائر المخلوقات(١) .

وبسبب شرف العقل على النفس الكلية كان الإلهام دون الوحى مرتبة ، ولذلك يقول الغزالى « فأما علم الوحى فكما أن النفس دون العقل كالولى دون النبى ، فكذلك الإلهام دون الوحى ، ، فهو ضعيف بنسبة الوحى ، قوى بإضافة الرؤيا ، والعلم علم الأنبياء والأولياء ، فأما علم الوحى فخاص بالرسل موقوف عليهم »(٢) .

لذلك فإن النفس النبوية تسمى بالنفس القدسية ، وهى النفس التى كملت ذاتها ، وذهب عنها دنس الطبيعة وانفصلت عن شهوات الدنيا ، كما انقطعت كما يقول الغزالى « عن الأمانى الفانية وتقبل بوجهها على بارئها ، ومنشئها – أى الله – يقبل على تلك النفس إقبالا كلياً ، وينظر إليها نظراً إلهياً ، ويتخذمنها لوحاً ، ومن النفس الكلية قلماً ، وينقش فيها جميع علومه. ومصير العقل الكلى كالمعلم ، والنفس القدسية كالمتعلم »(٣) .

ومن الفروق الهامة بين الإلهام والوحى انقطاع الوحى ، واستمرار الإلهام ، لأن مدد النفس الكلية كما يقول الغزالى « لا ينقطع لدوام حاجة النفوس إلى التذكير والتجديد »(٤) .

---

(١) الرسالة اللدنية ٢٤ ومخطوط المعارف العقلية . (٢) المرجع السابق .
(٣) المرجع السابق . (٤) المرجع السابق .

تفضيل الكشف على الاستدلال :

يفضل الغزالى طريق الإدراك بالكشف على الإدراك الاستدلالى ، ولكنه كعادته لا يصدر حكمه إلا بعد مناقشة الآراء المختلفة حول هذا الموضوع ، حتى أنه يتبنى حجج خصوم طريق الكشف ، ويعرضها بشكل دقيق ، ثم يصدر حكمه بعد ذكر أمثلة مختلفة وشواهد يدلى بها ليدلل على صحة الإلهام وشرفه .

وملخص ما يوجه إلى هذه الطريق من انتقادات : أنها صعبة ، وبطيئة الثمرة ، وأن قلة من الناس تستطيع أن تستجمع الشروط التى يمكن بواسطتها الوصول إلى المعرفة الكشفية ، ولذلك يرى النظار أن الاشتغال بطريق التعلم أوثق وأقرب إلى نيل الغرض .

إلا أن الغزالى يرى أن المعرفة الكشفية أدوم وأغزر وأكثر انطباقاً على الحقيقة ، بل إنها عنده هى الحقيقة بالذات ، ويتضح لنا ذلك إذا علمنا نطاق كل من الإلهام والاستدلال .

فالحقائق التى يتوصل إليها العقل بطريق الاعتبار لا تشمل كل شىء ، وإنما تقتصر على شئون التجربة وما يتصل بها ، بينما يمكن للمرء عن طريق الكشف أن يصل إلى الحقيقة كلها بما فيها تلك التى تخرج عن نطاق الحس والعقل .

ويلاحظ أن هنالك لمحات كثيرة من رأى الغزالى فى موضوع الإلهام عند باسكال وليبنتز وغيرهما من الذين يقولون بتغليب الحقائق الدينية ، وتبدو تلك اللمحات خاصة عند باسكال الذى يقترب من الغزالى كثيراً فى بيان عجز العقل عن المعرفة إلا بمعونة الإلهام ، وفى تغليب طريق الكشف على البرهان والاستدلال(١) .

---

(١) حيدر بامات : مجالى الإسلام ٢٤٨

Brumschwig : La genie de Pascal, Paris 1924, pp. 346—358.

الفصل الحادى عشر

صلة النفس ...
بالدين .. والأخلاق

الأخلاق عند الغزالى

لقد حرصنا فى بحثنا حتى الآن أن نتكلم عن النشاط النفسى عامة دون آن نصدر أحكاماً قيمية على طبيعة هذا النشاط وأهدافه وغاياته . ذلك لأننا تناولنا فى باب أحوال النفس ، ما يمكن أن نسميه بعلم النفس العام .

إلا أن الإحاطة بموضوع النفس يدعونا إلى أن نلقى نظرة سريعة على بحث الأخلاق والدين وصلتهما بفاعلية النفس ، ولذلك فقد خصصنا هذا الفصل لنعرض مفهوم الخلق والدين عند الغزالى وعلاقتهما بالنشاط النفسى ، ولنرى إلى أى حد استطاع الغزالى أن يستفيد منهما فى دعوته للرقى بالسلوك الإنسانى وتحقيق تكامل شخصية الفرد :

أهمية الغزالى فى ميدان الأخلاق(١) :

لقد كان الغزالى من المبرزين فى هذا الميدان ، وكانت الدراسات الأخلاقية ضعيفة قبل أن يتناولها بالتوضيح والتنظيم القائمين على فهم عميق بالنفس الإنسانية .

وقد انصرف المسلمون حين بدأ الإسلام بالتوسع إلى الفقه والأدب والفلسفة ولم يبذل أحد منهم جهده فى علم الأخلاق ، إلا ما كان من بعض ترجمات دار الحكمة لبعض آثار أرسطو الأخلاقية .

وانصرف أمثال الفارابى وابن سينا نحو المنطق وما بعد الطبيعة ، ولم يتوسعوا فى دراسة علم الأخلاق ، وغاية ما فى الأمر أن الفارابى علق قليلا على هذه التراجم للآثار الأخلاقية ، وأن ابن سينا أورد بعض المصطلحات القليلة فى هذا العلم . وأغلب ما كتبوه كان نقلا وتقليداً لأرسطو ولا سيما للأخلاق النيقوماخية .

---

(١) للسيد صلاح الساجوقى محاضرة قيمة عن الأخلاق عند الغزالى ألقاها فى مؤتمر الغزالى الذى عقد فى دمشق فى ٢٧ مارس — آذار ١٩٦٠ وتفيد بالقاء ضوء على هذا الموضوع :

وكان مسكويه أول من ألف فى هذا الباب ، وكتابه «تهذيب الأخلاق» أكثره ترجمة أو اختصار من أخلاق أرسطو وبعض آثار أفلاطون .

كما ظهرت بعض الكتب الأخلاقية التى تمتاز بالصفة الدينية الإسلامية أدب الدنيا والدين للماوردى(١) ، غير أن أدبه كان أقوى من أخلاقه .

والذى دوّن علم الأخلاق وفلسفته هو الغزالى، وخاصة فى كتاب الإحياء والكتب المشابهة له ، وكتاب كيمياء السعادة باللغة الفارسية ، وهو لا يختلف عن كتاب الإحياء شكلا أو موضوعاً ، غير أنه يختصر فيه المواضيع التى يفصلها فى الإحياء .

إن علم الأخلاق عند الغزالى يقوم على روح إسلامية صوفية ، وإن كان قد اقتبس واستفاد من مختلف الدراسات الفلسفية فى هذا الموضوع وخاصة ما كتبه اليونان وترجم لهم .

وقد أطلق الغزالى على هذا العلم أسماء متعددة مثل : علم طريق الآخرة ، وعلم صفات الخلق ، وأسرار معاملات الدين ، وأخلاق الأبرار ، ويقصد به تكييف النفس وردها إلى ما رسمته الشريعة وخطه رجال المكاشفة من علماء الإسلام ، ومن سبقهم من الأنبياء والصديقين(٢) .

وعلم الأخلاق علم معاملة لا مكاشفة ، أى أنه يبحث فى الأعمال ، وفيما ينبغى على المرء أن يفعله ، ليكون سلوكه موافقاً لروح الشريعة . وقد قدم لكتاب الإحياء بقوله « إن طريق الآخرة وما درج عليه السلف الصالح مما سماه الله سبحانه فى كتابه فقهاً وحكمة وعلماً وضياء ونوراً وهداية ورشداً، فقد أصبح من بين الخلق مطوياً وصار نسياً منسياً ، ولما كان هذا ثلماً فى الدين ملماً ، وخطباً مدلهماً ، رأيت الاشتغال بتحرير هذا الكتاب ، إحياء لعلوم الدين ، وكشفاً عن مناهج الأئمة المتقدمين ، وإيضاحاً لمناهى العلوم النافعة عند النبيين والسلف الصالحين »(٢) .

---

(١) المتوفى سنة ٤٥٠ هـ .

(٢) د . زكى المبارك ، الأخلاق عند الغزالى ص ١١٣ .

(٣) الإحياء ١ : ٣ وينظر فى هذا الخصوص محاضرة الدكتور حسن الساعاتى ألقاها فى مؤتمر الغزالى السابق .

وقد أسسه على أربعة أرباع :

ربع العبادات ، وربع العادات ، وربع المهلكات ، وربع المنجيات .

أما ربع العبادات فقد ذكر فيه خفايا آدابها ، ودقائق سننها ، وأسرار معالجتها مما يضطر العامل إليه .

وأما ربع العادات فقد احتوى على أسرار المعاملات الجارية بين الخلق ، وأغوارها ، ودقائق سننها ، وخفايا الورع فى مجاريها .

وأشار فى ربع المهلكات إلى كل خلق مذموم ورد الأمر فى القرآن بإماطته ، وتزكية النفس عنه ، وتطهير القلب منه . وكان ذكره لكل من هذه الأخلاق على النحو التالى : (١) ذكر حده وحقيقته ، (٢) سببه الذى يتولد عنه ، (٣) الآفات التى تترتب عليه ، (٤) العلامات التى يعرف بها ، (٥) طرق معالجته .

أما فى ربع المنجيات فقد بينّ كل خلق محمود وخصلة مرغوب بها من خصال المقربين والصديقين ، بنفس الطريقة التى فصل فيها الأخلاق المحمودة .

وقد استطاع الغزالى فى هذا الكتاب أن ينفذ إلى خفايا النفس ، فيحلل صفاتها تحليلا دقيقاً ، ويبين بطريقة موضوعية سليمة الوسائل المؤدية إلى القضاء على الخلق المذموم ، واكتساب الخلق المحمود ، بطريقة لم يسبق إليها .

***

وقد اتهم الغزالى من الكثيرين بأنه كان مجرد ناقل عمن سبقه(١) وقالوا إنه اتبع أفلاطون فى آرائه ، وعرضها دون ذكر مواضعها(٢) .

وألح بعض المستشرقين على أن الغزالى انتحل الكثير من الأخلاق المسيحية وأكبر دليل عندهم على ذلك أنه نصح بالزهد والتقشف وسلك مسلك الناسكين(٣) .

(١) الجر والفاخورى ، تاريخ الفلسفة العربية ٢ : ٣٣١ .

(٢) يقول Wensinck : إذا نظرنا إلى الغزالى كمتكلم وجدناه مسلماً ، وإذا اعتبرناه كمفكر ظهر لنا أفلاطونياً محدثاً ، وإذا بحثنا عنه كصوفى ألفيناه مسيحياً .

(٣) محاضرة السيد صلاح السلجوقى المذكورة ، وكتاب فينسنك المذكورة .

وأشار البعض إلى أنه كان مقلداً لمسكويه الذى ينقل نقلا صريحاً عن اليونان ، وأنه عرف عن طريقه أفلاطون وأرسطو ، كما قيل إنه ينقل نقلا حرفياً عن أبى طالب المكى ، والمحاسبى ، وغيرهم من رجال الصوفية(١) .

والحقيقة أن الغزالى استفاد من هذه المصادر كلها ، ولم ينكر هو نفسه ذلك لأنه اعتمد عليها كأساس نظرى ، إلا أنه يمتاز على من سبقه بطريقته الخاصة فى حل ما تركوه غامضاً ، وتفصيل ما أجملوه مع تحريره ، وترتيب الأبحاث وعرضها عرضاً جديداً ، مع حذف المكرر منها وإضافة بعض الأمور التى لم يعرضوا لها(٢) .

والواقع أننا قل أن نجد مثيلا له ككاتب أخلاق يتناول الأخلاق بمثل هذا الشمول والفهم والدقة وحسن الاستفادة من الآخرين ، مع إضفاء الجدة عليه ، وإغنائه بمحصول ضخم من الآثار والمشاهدات والتجارب . وإن نظرة محايدة إلى كل ما كتب فى الأخلاق حتى عصره سواء كان على أساس صوفى أو فلسفى أو أدبى أو دينى لتدلل على صحة ما نقول(٣) .

لذلك فإن الأخلاق عنده لم تعد محصورة بنظرية « الفضيلة وسط » وبقائمة الفضائل الشخصية ، وإنما اتسعت حتى أصبحت تضم مجموعة ضخمة من الفضائل العقلية والعملية ، الفردية والاجتماعية . كما أصبحت هذه الفضائل — وهذا هو الأهم — تعمل ضمن إطار عام موجه يتحرك نحو هدف مرسوم وغاية محددة .

هذا بالإضافة إلى كثير من العقائد والعبادات والمعاملات وذلك على أساس فهم الغزالى للأخلاق فهماً جديداً يعتمد على كونها تقوم على أبعاد ثلاثة :

١— البعد النفسى : يعنى الفــرد مع نفسه ومشاعره وربه ، وهذا هو صلاته ونسكه .

---

(١) زكى المبارك : الأخلاق عند الغزالى صفحة ٥٨ وما بعدها .

(٢) وقارن أيضاً مخطوط المسائل فى الزهد للمحاسبى (مصور جامعة القاهرة) ذلك لأنه اتهم بالأخذ عنه ، لترى إلى أى حد يختلف الشخصان فى طريقة الكتابة .

(٣) الميزان ص ٥٦

٢– البعد الاجتماعى : وهو مجتمعه وحكومته ومعاملاته مع الناس .
٣ - البعد الميتافيزيقى : وهو عقيدته ومبادئه ومثله .

❊❊❊

تحديد مفهوم الخلق عند الغزالى :

يعرّف الخلق فى الميزان بأنه « إصلاح القوى الثلاث : قوة التفكر ، وقوة الشهوة ، وقوة الغضب »(١) .

ويعرّفه فى مكان آخر من الميزان « بأنه إزالة جميع العادات التى عرف الشرع تفاصيلها وجعلها بحيث نبغضها فنتجنبها كما نتجنب المستقذرات ، وتعوّد العادات الحسنة والاشتياق إليها »(٢) .

أما فى الإحياء فقد حدد الخلق بأنه « هيئة فى النفس راسخة ، عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر ومن غير حاجة إلى فكر أو روية . فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلا وشرعاً سميت الهيئة خلقاً حسناً ، وإن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التى هى المصدر خلقاً سيئاً »(٣) .

ولا شك أن تعريف الإحياء يعتبر أكثر هذه التعاريف شمولا ويشبه تعريف مسكويه بأنه حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية(٤) .

وللخلق عند الغزالى معان أربعة :

١– الفعل الجميل والقبيح .
٢– القدرة عليهما .
٣– المعرفة بهما .

---

(١) المرجع السابق ص ٤٧
(٢) الإحياء ٣ : ٥٢ و : A.I. Othman : Op. Cit., p. 105.
(٣) مسكويه ، تهذيب الأخلاق ص ٢٥

٤ — وأخيراً هيئة للنفس بها تميل إلى أحد الجانبين ، وتيسر عليها أحد الأمرين ، إما الحسن وإما القبيح .

وهكذا فإن الخلق عنده ليس هو الفعل أو السلوك المفرد ، فرب شخص خلقه السخاء ولا يبذل ، إما لفقد المال أو لمانع . وربما يكون خلقه البخل وهو يبذل ، إما لباعث أو لرياء . وليس هو عبارة عن القوة لأن نسبة القوة إلى الإمساك والإعطاء بل إلى الضدين واحد ، وكل إنسان خلق بالفطرة قادراً على الإعطاء والإمساك . وليس هو المعرفة ، فإن المعرفة تتعلق بالجميل والقبيح جميعاً على وجه واحد . فهو عبارة عن المعنى الرابع وهو الهيئة التي بها تستعد النفس لأن يصدر منها الإمساك أو البذل ، فالخلق إذاً عبارة عن هيئة النفس وصورتها الباطنة (١) . ويقتبس الغزالي نظرية قوى النفس ، ومعنى الخلق الذي هو العدالة فيما بينها ، عن أفلاطون وإن كان يوردها على أكثر من صورة .

فقد ذكر القوى مرة على أنها العاقلة والغضبية والشهوانية بالإضافة إلى العدالة فقال (٢) : وكما أن حسن الصورة الظاهرة مطلقاً لا يتم بحسن العينين ودقة الأنف والفم والخد بل لابد من حسن الجميع ليتم حسن الظاهر ، فكذلك في الباطن أربعة أركان لابد من الحسن في جميعها حتى يتم حسن الخلق ، فإذا استقرت الأركان الأربعة واعتدلت وتناسبت حصل حسن الخلق . وهي : قوة العلم وقوة الغضب وقوة الشهوة وقوة العدل بين هذه القوى الثلاث .

وذكرها مرة أخرى على أساس وصف كل قوة بما يقابلها من أوصاف الكائنات ، فبين أن طبيعة الإنسان تحتوي على مزاج من أربع أوصاف هي : السبعية والبهيمية والشيطانية والربانية ، فهو من حيث سلط عليه الغضب يتعاطى أفعال السباع من العداوة والبغضاء والتهجم على الناس بالضرب والشتم ، ومن حيث سلطت عليه الشهوة يتعاطى أفعال البهائم

---

(١) الإحياء ٣ : ٥٢

(٢) الإحياء ٣ : ٥٢

من الشر ، والحرص والشبق وغيره ، ومن حيث أنه فى نفسه أمر ربانى كما قال تعالى : « **قل الروح من أمر ربى** » (الإسراء ٨٥) فإنه يحب لنفسه الربوبية . والاستعلاء ، والتخصص ، والاستبداد بالأمور كلها ، والتفرد بالرياسة ، والانسلال عن ربقة العبودية ، والتواضع ، ويشتهى الاطلاع على العلوم كلها ، بل يدعى لنفسه العلم والمعرفة . . ومن حيث يختص من البهائم بالتمييز مع مشاركته لها فى الغضب والشهوة حصلت فيه شيطانية .

وهذا التصنيف لا يختلف كثيراً عن التصنيف الأول . . والخلق فيه أيضاً يكون بالإعتدال والتوازن بين هذه القوى جميعاً وسيطرة العقل أو الصفة الربوبية عليها(١) .

وقد اقتبس الغزالى نظرية الفضائل الأربعة التى قال بها أفلاطون وهى الحكمة والشجاعة والعفة والعدل ، كما نظر إلى الفضيلة على أنها وسط بين رذيلتين متأثراً بأرسطو وذلك لأنها الوسط بين حدين متقابلين لأن كل طرفى قصد الأمور ذميم(٢) ، فقال « فمن استوت فيه هذه الخصال واعتدلت فهو حسن الخلق مطلقاً ، ومن اعتدل فيه بعضها دون البعض فهو حسن الخلق ، بالإضافة إلى ذلك المعنى خاصة ، كالذى يحسن بعض أجزاء وجهة دون بعض ، وحسن القوة الغضبية ، واعتدالها يعبر عنه بالشجاعة ، وحسن قوة الشهوة واعتدالها يعبر عنه بالعفة ، فإن مالت قوة الغضب عن الاعتدال إلى طرف الزيادة تسمى تهوراً ، وإن مالت قوة الغضب إلى طرف النقصان تسمى جبناً وخوراً ، وإن مالت قوة الشهوة إلى طرف الزيادة تسمى شرهاً ، وإن مالت إلى النقصان تسمى جموداً ، والمحمود هو الوسط ، والطرفان رذيلتان مذمومتان . والعدل إذا فات فليس له طرف زيادة ونقصان بل له ضد واحد ومقابل وهو الجور . وأما الحكمة فيسمى إفراطها عند الاستعمال فى الأغراض الفاسدة خبثاً ، ويسمى تفريطها بلهاً ، والوسط هو الذى يختص باسم الحكمة . فإذاً ، أمهات الأخلاق وأصولها أربعة هى : الحكمة والشجاعة والعفة والعدل ، ونعنى بالحكمة حالة للنفس بها يدرك

(١) الإحياء ٣ : ١٣ (٢) الميزان ٧٩ والأربعين فى أصول الدين ١٧٩

الصواب من الخطأ فى جميع الأفعال الاختيارية ، ونعنى بالعدل حالة للنفس وقوة بها تسوس الغضب والشهوة وتحملها على مقتضى الحكمة وتضبطهما من الاسترسال والانقباض على حسب مقتضاها ، ونعنى بالشجاعة كون قوة الغضب منقادة للعقل فى إقدامها وإحجامها ، ونعنى بالعفة تأدب قوة الشهوة بتأديب العقل والشرع ، فمن اعتدال هذه الأصول تصدر الأخلاق الجميلة كلها »(١) .

وقد ملأ الغزالى هذه الفضائل بمضمون إسلامى ، وأضاف إليها مجموعة من القيم المقتبسة عن روح الإسلام ، وذلك كالرحمة والحرية والتدين والعـــدل لا على أساس وظيفته فى تنظيم الفضائل ولكن على أنه وظيفة اجتماعية(٢) . ويلاحظ أن كثيراً من فلاسفة الإسلام كمسكويه وابن سينا والتوحيدى(٣) قالوا بهذه الفضائل كما قالوا بأن الفضيلة وسط ، ولعل ذلك لكونها متفقة مع التوجيه الإسلامى فى النظر إلى الوسط والاعتدال والتوازن فى كل شىء ، لقوله تعالى « **وكذلك جعلناكم أمة وسطاً** » (البقرة ١٤٣) .

أما معيار الاعتدال فإنه يقوم فى رأيه على العقل والشرع ، وباحتكام الإنسان إليهما يعلم حد الاعتدال المحمود ، وهذا التعاون بين العقل والشرع يبدو واضحاً دائماً عند الغزالى ، وإن كان مسكويه يشير إلى شىء من ذلك بصورة عارضة(٤) .

ويضرب الغزالى مثالا على هذا التعاون بأن الإنسان إذا فكر بعقله وراعى حد الشرع وحكمه ومقاصده ، فإنه يعلم «أن شهوتى البطن والفرج جهز

---

(١) الإحياء ٣ : ٥٣ ومعارج القدس .

(٢) ينظر لموضوع القيم الإسلامية مقال بهذا العنوان للدكتور الأهوانى فى مجلة منبر الإسلام الأعداد ٤ و ٥ و ٦ و ٧ و ٨ و ٩ .

(٣) التوحيدى : المقابسات ٢٥٣ — ٢٥٤ وابن سينا : رسالة الأخلاق ١٩٥ والنفس الناطقة تحقيق د . الفندى ص ١٤ ومسكويه : التهذيب ص ١٤ وما بعدها ومسكويه : د . عبد العزيز عزت ص ٢٧٥ .

(٤) مسكويه : التهذيب ص ٩٧

الإنسان بهما ليبعثاه على حفظ الفرد والنوع بسلامة البدن ، الذى به صحة العقل وجودة التفكير ، وطلب العلوم ، وحقائق الأمور ، وبالنسل الذى به عمارة الأرض وبقاء العالم . وإذن فليس للمرء إن استشار عقله أن ينيل هاتين الشهوتين كل سؤلهما ، وحرى به أن يقصد منهما ما خلقتا له ، وليكن شعاره فى الأمر أنه يأكل ليعيش لا أنه يعيش ليأكل ، وفى الثانية أن يتزوج ليحصن نفسه ويساهم فى بناء العالم لا ليطلب اللذة ويلهو ويتمتع فحسب»(١) . ويكون ذلك على أساس تحديد حد الضرورة فيكون مقتصراً من كل أمر على قدر الحاجة(٢) .

غير أن الغزالى لم يكن يتقيد بميزان الاعتدال دائماً ، وخاصة عندما يتعلق الموضوع بالمجاهدة النفسية ، وقد أشار أكثر من مرة إلى أن إلحاحه على الإفراط فى مجاهدة النفس إنما هو فى بدء طريق المجاهدة ، والقصد منه هو الوصول إلى الاعتدال بعد ذلك ، لأن المجاهدة فى أولها تعالج الصفة بالضد(٣) .

***

قابلية الأخلاق والسلوك للتعديل :

يؤمن الغزالى بقبول الأخلاق للتغيير ، وكذلك ، فعل مسكويه وأرسطو(٤) والصوفية الذين يدعون إلى مجاهدة النفس(٥) .

وهو ينتقد من يزعم أن الأخلاق لا تتغير ، اعتماداً على أن الأخلاق مقتضى المزاج والطبع ، وأن الخلق صورة الباطن كما أن الخلق صورة الظاهر ، وكما أن الخلق لا يتغير فكذلك الخلق ، والمجاهدة بزعمهم لا تفيد .

---

(١) المعارج ٩٤ : ٩٥ وميزان العمل ٦٨ – ٦٩ .

(٢) الإحياء ٣ : ٦٥ (٣) الإحياء ٣ : ٩٣

(٤) مسكويه : التهذيب صفحة ٢٦، مسكويه : د . عزت صفحة ٣١٧ ومابعدها.

(٥) أبو طالب المكى : قوت القلوب ١ : ١٦٩

ويدعم الغزالى رأيه بإشارته إلى أن كل كائن حى يمكن أن يتغير خلقه، حتى أن البهائم يمكن تبديل خلقها من الاستيحاش إلى الاستئناس . وإلى أنه لو كانت الأخلاق لا تتغير لبطلت المواعظ والوصايا والتأديبات ولما قال الرسول : « حسنوا أخلاقكم » (١) .

ويوضح الغزالى ذلك بأنه ليس المقصود من تغيير الخلق استئصال الأخلاق المذمومة من النفس كماظن البعض ، بل المقصود سلاستها وقودها بالرياضة ، وذلك لفائدة الصفات الإنسانية كلها للإنسان . ثم يشرح ذلك بقوله « فهذا غلط وقع لطائفة ظنوا أن المقصود من المجاهدة قمع هذه الصفات بالكلية ومحوها ، وهيهات . فإن الشهوة خلقت لفائدة وهى ضرورية فى الجبلة ، فلو انقطعت شهوة الطعام لهلك الإنسان ، ولو انقطعت شهوة الوقاع لانقطع النسل ، ولو انعدم الغضب بالكلية لم يدفع الإنسان عن نفسه ما يهلكه »(٢) .

أما كيف يتم هذا التغيير فإن الغزالى يشير إلى أنه يكون على مراحل ولذلك فإنه يتناوله فى عدة أبحاث أهمها :

– معرفة الأخلاق المذمومة .

– وسائل العلاج العامة .

– طرق التعديل والعلاج الخاصة بكل نوع من أنواع الأخلاق المذمومة.

– معرفة الإنسان عيوب نفسه .

– تقدير الحالة الخاصة لكل فرد على حدة .

وسيلة العلاج الخاصة والعامة لكل إنسان .

فالغزالى يعرض لكل مرض من أمراض النفس ، أو خلق من الأخلاق المذمومة ، ويبين حده وحقيقته ، والنتائج التى تترتب عليه ، والوسائل التى سيعالج بها ، لأن ما يصلح لمعالجة الحسد لا يصلح لمعالجة الحقد وهكذا . . وكل هذا يحتاج إلى تحليل دقيق للسلوك وللظواهر النفسية .

---

(١) الإحياء ١ : ٥٤ (٢) الإحياء ٣ : ٥٥

وذلك بالإضافة إلى قواعد العلاج العامة التى يشترك فيها أكثر الأمراض ، والتى تتلخص بمعجون العلم والعمل ، أى العلم بالخلق المذموم ونتائجه ، وبث الحماس فى المرء لتغيير هذا الخلق .

أما معرفة أنماط الناس الذين سيعالج سلوكهم أو خلقهم ، فتبدو أهميته واضحة ، لأن ما يصلح لناس لا يصلح لآخرين ، فعلاج القلوب البصيرة التأمل فى النعيم ، وعلاج القلوب البليدة التى لا تعد النعمة نعمة إلا إذا حصلتها أو شعرت بالبلاء فسبيله النظر إلى من دونه(١) .

ثم إن كل فرد يختلف عن الآخر ، فكما أن الأجسام تختلف أمزجتها فلا تعالج كلها علاجاً واحداً ، كذلك فالنفوس مختلفة الطباع ومعالجتها جميعاً بنمط واحد من الرياضة يهلك أكثرها ، أى يهلك الذى لا يوافقها هذا النمط . ومن هنا تبدو الضرورة عند الغزالى وعند الصوفية عامة إلى وجود الشيخ بالنسبة للمريدين(٢) .

وجبلات الناس من حيث سرعة قبولها للتغير أو بطئها ترجع إلى سببين :

– أحدهما : يعود لأصل الفطرة .

– والآخر : يعود إلى الاكتساب وكثرة العمل والطاعة أو قلتهما .

والناس بالنسبة لهذه الجبلة على درجات أربع :

أولا – الإنسان الغفل الذى لا يعرف الحق من الباطل والجميل من القبيح ، وهو أكثر الأقسام قبولا للرياضة ، ولا يحتاج إلا إلى مرشد وإلى باعث يحمله على الاتباع .

ثانياً – الذى عرف قبح القبيح ، ولكنه لم يتعود العمل الصالح ، بل زُين له سوء عمله فيتعاطاه انقياداً لشهواته وإعراضاً عن صواب رأيه ، وأمر هذا أصعب إذ يلزمه قلع ما رسخ فيه من تعود الفساد وصرف النفس إلى ضده .

---

(١) الإحياء ٤ : ١٢٤
(٢) الإحياء ٣ : ٥٨

ثالثاً – الذى اعتقد أن القبيح حق وجميل ، ويرى الغزالى أن هذا النوع لا يرجى صلاحه إلا على الندرة .

رابعاً – أن يكون مع وقت نشوئه على الاعتقاد الفاسد وتربيته على العمل به يرى فضله فى كثرة الشر والتباهى بالفساد وهذا أصعب المراتب(١) .

***

ولا شك أن أساس تغيير الخلق وعلاج مساوئه أن يعرف الإنسان عيوبه ، وطريقة ذلك عند الغزالى على أربعة أشكال :

– أن يجلس بين يدى شيخ بصير بعيوب النفس مطلع على خفايا الآفات يحكمه المريد فى نفسه ويتبع إشارته فى مجاهدته .

– أن يطلب صديقاً صدوقاً بصيراً متديناً فينصبه رقيباً على نفسه ليلاحظ أحواله وأفعاله فما كره من أخلاقه وأفعاله وعيوبه الباطنة والظاهرة نبهه إليه .

– أن يستفيد من ألسنة أعدائه فى معرفة عيوبه .

– أن يخالط الناس فكل ما رآه مذموماً عند الخلق اتهم نفسه به فإن الطباع متقاربة(٢) .

وقد ذكر مسكويه هذه الطرق فى معرفة عيوب النفس – ما عدا طريقة الجلوس بين يدى الشيخ – وذلك نقلا عن جالينوس(٣) .

***

إن الصورة التى يتم بها حسن الخلق إما أن يغلب عليها الفطرة والجود الإلهى فيكون موقف الإنسان فيها سلبياً متلقياً ، أو أن يغلب عليها مجاهدة الإنسان لنفسه والجهد الذى يبذله فى سبيل ذلك .

---

(١) الإحياء ٣ : ٥٤ – ٥٥

(٢) الإحياء ٣ : ٦٢ – ٦٣ وزكى المبارك ، المرجع السابق ١١٩

(٣) مسكويه المرجع السابق ١٥٥ – ١٥٧

فى الحالة الأولى يحصل حسن الخلق بجود إلهى ، وكمال فطرى ، بحيث يخلق الإنسان ويولد كامل العقل قد كفى سلطان الشهوة والغضب بل خلقتا له منقادتين للعقل والشرع ، فيصير عالماً بغير تعلم ومؤدباً بغير تأديب(١).

أما فى الحالة الثانية فان الجهد الإنسانى هو الذى يغلب عليها ، وذلك لأنها تعتمد على الرياضة ، ولا ينكر ذلك برأى الغزالى إلا من استثقل جهاد النفس وهواها ونزعاتها ، أو ساء طبعه وأراد أن يلتمس لنفسه عذراً .

ويؤكد حصول حسن الخلق عن هذا الطريق بمجموعة من الآثار التى تدعو إلى جهاد النفس ومحاسبتها ومراقبتها عن طريق الرياضة ، أى بأن تحمل النفس على الأعمال التى يقتضيها الخلق المطلوب ، حتى يمكن الإنسان أن يحصل بالاكتساب وعن طريق التكرار والتعوّد ما يمكن أن يكون بالطبع والفطرة ، وهكذا يصبح تعاطى الخلق الحسن طبعاً عنده دون تكلف (٢) .

***

وللغزالى طريق آخر فى معالجة الخلق المذموم وهو طريق الوقاية منه قبل وقوعه ، ويكون ذلك: (أ) بالابتعاد عن أسباب هذا الخلق أو مثيراته ومهيجاته من بواعث وخواطر ووساوس مختلفة ، (ب) بالتعود على ممارسة الأخلاق الحسنة والابتعاد عن الأخلاق السيئة ، ويبدأ هذا منذ الصغر ، ولذلك أفرد الغزالى له بحثاً خاصاً بعنوان « فى رياضة الصبيان فى أول نشوئهم ووجه تأديبهم وتحسين أخلاقهم » ونستدل من هذا على مقدار اعتباره لأثر البيئة والتربية على السلوك والخلق وهذا ما سنعرض له بإيجاز فى الفقرة التالية .

***

(١) الإحياء ٣ : ٥٦

(٢) الإحياء ٣ : ٥٦

تربية الطفل على الأخلاق الحسنة (١) :

يبدو أن الغزالى حين كتب هذا الموضوع كان مشغولا بالتساؤل عن الأخلاق هل هى غريزية أم أنها مكتسبة ، ولذلك فانه يبدأ حديثه عن رياضة الأطفال بقوله : « الصبى أمانة عند والديه ، وقلبه الطاهر جوهرة نفيسة ساذجة خالية عن كل نقش وصورة ،وهو قابل لكل ما نقش ،ومائل إلى كل ما يقال ، فإن عوّد الخير وعلمه نشأ عليه وسعد فى الدنيا والآخرة وشاركه فى ثوابه كل معلم له ومؤدب ، وإن عوّد الشر وأهمل إهمال البهائم شقى وهلك وكان الوزر فى رقبة القيم عليه والوالى له »(٢) .

إن الغزالى يورد حول موضوع غزيرية الأخلاق واكتسابها أقوالا تبدو متعارضة ، فهو أحياناً يذكر ما يؤيد فطرة الخير كقوله « وإذا كانت النفس بالعادة تستلذ الباطل وتميل إليه وإلى القبائح فكيف لا تستلذ الحق وقد ردت إليه والتزمت المواظبة عليه ، بل ميل النفوس إلى هذه الأمور الشنيعة خارج عن الطبع يضاهى الميل إلى أكل الطين فقد يغلب على بعض الناس ذلك بالعادة ، فأما ميله إلى الحكمة وحب الله ومعرفته وعبادته فهو كالميل إلى الطعام والشراب فإنه مقتضى طبع القلب(٣) لأنه أمر ربانى وميله إلى السوء ومقتضيات الشهوة غريب »(٤) .

---

(١) الإحياء ٣ : ٦٩ ، وانظر مسكويه : تأديب الأحداث ٤٧ — ٤٨

(٢) يحاول فيسنك فى كتابه : فكر الغزالى ص ٤٥ أن يستدل من هذا النص على تشابه الغزالى مع أفلاطون فى نظرية : المعرفة تذكر . كما يشير الدكتور مدكور إلى ذلك فى كتابه عن الفارابى ص ٢٩

(٣) الطبع هو السجية التى جبل الإنسان وطبع عليها سواء صدرت عنها صفات نقية أم لا ، ومثل الطباع ما ركب فينا من مطعم ومشرب وغير ذلك ، وكذا الغريزة هى الصفة الخلقية التى خلقنا عليها كأنها غرزت فينا ، ولا تخرج عنها سجية غير الإنسان من الحيوان ، وعلاقتها مع الطبع أن الطباع تتناول ماله شعور وإرادة وما لا إرادة وشعور له ، والطبيعة فى أكثر استعمالاتها مقيدة بعدم الإرادة ، والطبع مرداف للطباع الذى هو مبدأ أول الحركة . التهانوى : ٩٠٨ ، ١ : ٩١١ .

(٤) الإحياء ٤ : ٢ ويلاحظ فينسنك فى كتابه المذكور سابقاً ص ٤٨ قرب هذه النظرية من الأصل المسيحى .

وأحياناً يورد ما يشير إلى أن الميل إلى السوء طبيعى عند الإنسان فيلح على أن النفس أمارة بالسوء ، وعلى أن الخطيئة أساسية عند كل إنسان منذ عهد آدم(١) ونعتقد أن الغزالى يقصد من الغريزة والفطرة مجرد الاستعداد ، أو الحالة التى يخرج فيها الإنسان من يد الخالق بكل طبائع الإنسان ، ومزاجه المركب من الأخلاق المختلفة ويكون الأمر سواء بالنسبة للخير أو الشر ، كما يكون القلب بأصل الفطرة صالحاً لقبول آثار الملك وآثار الشيطان ، ولا يترجح أحدهما على الآخر إلا باتباع الهوى والانكباب على الشهوات أو الإعراض عنها ومخالفتها(٢) .

***

لخص الغزالى منهجه فى تربية الطفل على صورة واجبات الوالد نحو ولده فبين أنه يجب عليه(٣) :

— تأديب ابنه وتهذيبه وتعليمه محاسن الأخلاق وحفظه من قرناء السوء.

— أن لا يحبب إليه الزينة وأسباب الرفاهية ، لئلا يتعود التنعم فيعسر تقويمه بعد ذلك .

— إذا رأى مخايل التميز وبوادر الحياة فليعلم أن عقله مشرق وأن تنمية هذه الباكورة من عزم الأمور ، وأحسن ما تنمى به أن تستعان فى تأديبه وتهذيبه .

— وليعلم أن أول ما يغلب على الطفل شره الطعام(٤) فينبغى أن يؤدب فى ذلك ، وأن يعود أخذ الطعام بيمينه ، والبدء باسم الله والأخذ بما يليه .. وأن يقبح عنده كثرة الأكل بطريق غير مباشرة ؛ وذلك بذم الطفل الشره ، ومدح المتأدب القليل الأكل أمامه .

---

(١) الإحياء : ٦

(٢) الإحياء ٣ : ٢٧ ، انظر لاستيفاء هذا الموضوع : مقام العقل عند العرب لقدرى طوقان ص ١٦٤ ، و : A.I. Othman : Op. Cit., p. 74.

(٣) الإحياء ٣ : ٧٠ – ٧٢ ، د . زكى المبارك المرجع السابق ص ١٩١

(٤) ويتفق فى هذا مع مسكريه

- أن يعوده على اللباس المحتشم الوقور .

- الاعتماد فى تربيته على الثواب والعقاب والمدح أمام الناس . ولا يكون العقاب لكل أمر ، بل الأفضل التغافل والتغاضى عن بعض الأمور ، ولا سيما إذا خجل الطفل منها وتستر لإخفائها . ولا يكون العقاب عنفاً حتى لا تزيد جسارة الطفل . وليكن العقاب قليلا مجزياً لئلا يهون على الطفل وقع الملام وسماع التأنيب .

- منعه من النوم نهاراً ، ومن كل ما يفعله خفية فإنه لا يخفى إلا ما هو قبيح .

- تعويده على الحركة والرياضة والاحتشام .

- منعه من الافتخار على أقرانه بما يملكه هو أو والداه ، وتعويده التواضع وطيب الحديث .

- تعويده الإعطاء لا الأخذ ولو كان فقيراً .

- نهيه عن بعض الأعمـــال غير المستحسنة فى المجالس كالبصاق والتثاؤب .

- منعه من القسم صادقاً أو كاذباً .

- تعويده الإقلال من الكلام إلا لحاجة أو ضرورة وبقدر ما يتطلب قضاءها .

- تعويده على الصبر .

- أن يأذن له باللعب بعد الدراسة حتى يستريح ويتجدد ذكاؤه ونشاطه ، وكى لا يستثقل العلم .

- تخويفه من السرقة وأكل الحرام وغير ذلك من الأخلاق المذمومة .

- وإذا بلغ سن التمييز فينبغى أن لا يتساهل معه فى كل ما يحتاج إليه أمر الشرع .

الحقيقة أن هذه القطعة الحية الغنية بالأفكار الناضجة قل أن تعادلها أى صفحات أخرى كتبها مسكويه أو غيره .

***

ومن كل ما عرضناه نلاحظ كم تدل بحوث الغزالى فى الأخلاق عامة وتعديل السلوك خاصة على خبرة متينة بالنفوس ، وكم تحمل هذه البحوث من آراء متطورة لا تختلف عن كثير من نظريات التربية الحديثة على قلة مصادر البحث المتوفرة آنذاك .

***

الدين والنشاط النفسى

قبل أن نختم دراستنا للنفس عامة ، وأحوالها خاصة . نرى من الواجب أن نشير إلى الدور الذى يمكن أن يؤديه الشعور الدينى الواعى بالنسبة للسلوك ، وكيف أن هذا الشعور يستطيع أن يحقق تكامل شخصية الإنسان ووحدتها .

لقد جاهد الغزالى ضد عدة اتجاهات خاطئة فى فهم الدين وصلته بالحياة.

فقد نقد المتكلمين فى اتجاههم إلى تحويل عقائد الجمهور إلى نظام من الإيمان المثبت منطقياً ، والجامد عند عدد من الحجج الكلامية الشكلية .

وناهض ما لا يسوغ له من الجهود التى كان البعض يبذلها لتحويل الدين إلى قانون فقهى وقضائى ، بدل أن يبقى حياً عاملا موجهاً للسلوك ، باعثاً له باستمرار إلى وحدة الهدف المنسجم مع المثل العليا .

هذا بالإضافة إلى أنه وقف أمام الفلاسفة الذين لم يجد الكثير منهم فى الدين أكثر من تأمل فى النظام الكونى .

وكان الغزالى يحاول دائماً أن يرد الدين إلى الضمير الإنسانى ، كما يحاول إبقاءه مسألة تخفق حياة ، وذلك لما يقوم بين الخلق والخالق من صلات مباشرة (١) ، تتمثل فى خلقة الإنسان التى لا تخلو عن الأصل الربانى ، الذى يسمح لها بالارتقاء الدائم والاتصال بكل ما هو رائع وجميل.

---

(١) حيدر بامات : مجالى الإسلام ص٢٥٥ ومحمد قطب : منهج التربية الإسلامية.

وهكذا فإن الدين عند الغزالى لا يغدو مجرد طقوس ومظاهر خارجية ، وإنما يتحوّل إلى شىء أعمق من هذا ، فيصبح الوسيلة التى تسمح للإنسان أن يطهر باطنه ، كما تسمح له أن يعقد صلة دائمة بينه وبين الله فى كل لحظة أو عمل أو فكرة أو شعور .

ويبدو لنا هذا الاتجاه واضحاً إذا لاحظنا الأمور التالية :

١ — عنايته بتوجيه الإنسان إلى دراسة النفس ، لأن معرفة الإنسان نفسه هى التى تؤدى به إلى معرفة الله ، وقد جعل الغزالى علم النفس عامة ، وعلم أحوال النفس خاصة ، من العلوم الأساسية ، حتى أنه يشير فى بدء كتاب الإحياء إلى أن الكثيرين ينظرون إليه على أنه فرض عين .

لقد كانت النفس عند أرسطو مجرد معرفة ، ولكنها معرفة حسنة جميلة .

وكانت على مثل هذا المستوى عند مسكويه ، لأن لعلم النفس كما يقول « شرفاً على سائر العلوم ، لأننا لا نقدر أن نحصل شيئاً من العلوم إلا بعد العلم بالنفس » (١) .

وكانت دراستها عند ابن سينا سبيلا لمعرفة الله .

غير أن معرفة النفس عند الغزالى أصبحت شيئاً آخر .

إنه لا ينكر المعانى التى ذكرها المتقدمون ، ولكنه يضيف إلى ذلك اهتماماً بالغاً بشأنها ، وتنبيهاً مستمراً إلى أن معرفتها بدء كل صلاح .

لذلك فإن المقصود من دراسة النفس ليس مجرد معرفتها ، أو التوصل من معرفتها إلى معرفة الله ، بل إن الهدف الأساسى هو إصلاح السلوك وتعديل الأخلاق ، ومن أجل ذلك كتب الغزالى كتابى المهلكات والمنجيات من الإحياء .

---

(١) مسكويه : مصور اللذات والآلام بجامعة القاهرة ص ٦١

وهو يعتمد فى هذا الاتجاه على مجموعة من الآثار فى هذا الموضوع ، مثل « أعرفكم بنفسه أعرفكم بربه » و« **سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم** » (فصلت ٥٣) و « **ونفس وما سواها . فألهمها فجورها وتقواها . قد أفلح من زكاها . وقد خاب من دساها** » (الشمس ٧ — ١٠) و « **فى أنفسكم أفلا تبصرون** » (الذاريات ٢١) .

ويعلق الغزالى على الآية الأخيرة بقوله « إن الله لم يرد من كلمة أنفسكم هنا ظاهر الجسد ، فإن ذلك يبصره البهائم فضلا عن الناس » ثم يقول : وعلى الجملة من جهل نفسه ، فهو بغيره أجهل . ومن رحمة الله أن جمع فى شخص الإنسان على صغر حجمه ما يكاد يوازاى بوصفه العالم ، ويقصد النفس .

٢ — دراسته للفقه والعبادات بطريقة جديدة ، وبأسلوب يتحقق فيه ارتباط الظاهر والباطن فى كل شأن ، سواء كان ذلك فى العبادات أو فى المعاملات ، أو بمعنى آخر سواء كان ذلك فى علاقة الإنسان بنفسه ، أو بربه ، أو بالناس . وهذا ما يلاحظ واضحاً فى كتاب العبادات ، فقد عرض فيه لكل أنواعها ، وجمع بين ظاهر العبادة وبين الباطن منها : الظاهر الذى يتمثل فى الطهارة بنظافة الأعضاء الخارجية ، وفى الصلاة بحركات الجسم ، وفى الحج بمثل ذلك ، والباطن الذى يتحقق فى النية والإخلاص والصدق وتطهير النفس عن الأخلاق المذمومة .

وقد قرر الغزالى بصورة لا يخالجها الشك أن طهارة الباطن ونظافته أمر ضرورى لطهارة الظاهر ، بل إن نقاء الباطن عنده أكثر ضرورة وأهمية من نظافة الظاهر وعلى ذلك فإن الطهارة للصلاة ليست بتطهير بتطهير الأعضاء فقط ، ولكنها تطهير الظاهر عن الأحداث ، وتطهير القلب عن الأخلاق المذمومة ، أو بعبارة أخرى : تطهير الجوارح عن الآثام ، وتطهير السر عما سوى الله .

والصلاة تصبح على أساس هذا الفهم إتقان الأعمال الظاهرة ، وإتمام الأعمال الباطنة التى تظهر فى الخشوع وحضور القلب والتفهم والتعظيم والهيبة والرجاء والحياء وإبعاد الخواطر عن القلب أثناء الصلاة .

ويتبين لنا من ذلك أن الغزالى يريد أن تكون العبادة عاملا على إبقاء الصلة بين القلب الإنسانى وبين الله .

ويتضح لنا من اتجاهه لدراسة العبادات والمعاملات على هذه الصورة أنه يريد أن يوجه النظر إلى أن السلوك لا يقتصر على المظهر الخارجى ، وإلى أن العناية بالنفس يقصد منه أولا وأخيراً أن تصبح أداة دافعة حية ، وذلك عن طريق صلتها الدائمة بمثل أعلى لاتنفك عن مراقبته وتوجيه نشاطها بما ينسجم مع مطالبه .

٣ — دعوته الملحة إلى إنارة القلب برقابة الله المستمرة ، لأن الله مطلع على الإنسان فى كل حال ، ومشاهد لهواجس الضمير وخفايا الخواطر . وعندما يكون المرء على مثل هذا الوعى دائماً لصلته بأصل الوجود ، فإن ذلك لابد وأن يؤثر على نشاطه ويوجهه فى طريق السمو والمثل الراقية .

وتظهر لنا عناية الغزالى بهذه الناحية من أبواب كثيرة كتبها فى الإحياء أهمها : باب المراقبة والمحاسبة . والمراقبة عنده « حال للقلب يثمرها نوع من المعرفة ، وتثمر تلك المعرفة أعمالا فى الجوارح »(١) وهى على درجات مختلفة ، وتحقق بقاء النفس على مستوى حسن من الإحساس الدائم بالله ، والمصاحبة المستمرة له بالإضافة إلى شعور بالمسئولية الكبيرة ، والواجب العظيم ، والأمانة السامية التى يحملها الإنسان فى الحياة .

٤ — توجيه الشعور الإنسانى نحو إبداع الله فى الكون وذلك كى يظل القلب متوجهاً إليه . ولعل سبب عناية الغزالى بهذا الموضوع هو أن الإنسان لكثرة ما يألف من مشاهدة مظاهر الكون ، فإنه يصبح لديه عادياً ، لايثير الشعور بالجمال والعظمة ودقة الصنع وجلال الصانع .

لقد كان للغزالى فضل كبير فى إعادة توجيه النظر إلى هذا الموضوع ، ويتضح لنا ذلك من بحث النعم وأنواعها فى باب الشكر من الإحياء ، ومن كتاب الحكمة فى مخلوقات الله ، الذى كانت أبحاثه دعوة إلى التفكير

---

(١) الإحياء ٤ : ٣٨٥

والاعتبار بما أودعه الله من العجائب فى مصنوعاته ، لقوله تعالى « **قل انظروا ماذا فى السموات والأرض** » (يونس ١٠١) . لا شك أن هذا يثير حساسية القلب بيد الله المودعة فى الكون ، ويجعله بالتالى حس بوجوده دائماً ، ويشعر بقدرته التى ليس لها حدود ، لأن مثل هذا القلب المتصل دائماً بمصادر الجمال على هذه الصورة المستمرة الواعية ، يكون على شىء كبير من الاطمئنان والتكامل .

٥ — بعث الشعور بتقوى الله والخوف منه وخشيته ، وليس معنى الخوف هنا الخوف الشديد المثبط الذى يملأ النفس يأساً ، وإنما هو ذلك الذى يحرر الإنسان من كل مظاهر الخوف الأخرى كالخوف على الحياة والرزق . . . ويربط ذلك كله بمصدر واحد .

ويبدو أن هذا البحث يقوم على أساس فهم لنفسية الإنسان التى من طبعها أن تخاف وترجو . . . ولذلك كان رأس الحكمة عند الغزالى مخافة الله ، إذ أنها تبقى الضمير فى أكمل حالات وعيه ، كما تجعله مرهفاً لكل ما من شأنه أن يرتفع بمستوى الإنسان ويعمل على تحقيق ذاته .

٦ — إثارة القلب بحب الله ، والتطلع إليه ورجاؤه ، واغناؤه بالعواطف الراقية نحوه ، كعواطف الشكر والأنس ... فالخوف وحده قد يكون عاملا معوقاً أكثر مما يكون دافعاً . والسلوك لا يكون بالخوف وحده ، والخوف ليس إلا وسيلة من الوسائل التى تستعمل حتى تفشل الوسائل الأخرى .

واعتماد الغزالى على هذه العواطف واضح مما عقده فى كتابه الإحياء وغيره من أبواب مختلفة حول هذا الموضوع . فالمحبة عنده « شجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها فى السماء ، وثمارها تظهر فى القلب واللسان والجوارح »(١) والرجاء يمثل تطلع الإنسان إلى مصدر الخير والقدرة فى الكون بالأمل والبشر ، وهذا ما يجعل سلوكه مطبوعاً بهذه الصفة .

---

(١) الإحياء ٤ : ٣٢٠

٧ – بعث روح الاطمئنان إلى الله والثقة فيه والتوكل عليه والرضا بقدره فى السراء والضراء ، ولكن لا على الصورة التى تجعل من الإنسان متواكلا ضعيف النفس . وأما ما أشار إليه بعضهم من دعوة الغزالى إلى التواكل وخمول النفس(١) فإنما يكون ذلك للنفوس التى اعتادت على الكبر والغرور ، كما يكون ذلك فى أول المجاهدة ، لأن الغزالى يرتضى فى أولها ما لا يرتضيه فى سلوك الإنسان عامة ، لأن كل آفة نفسية تعالج عنده بالضد كما رأينا .

***

ومن استعراضنا الموجز لموضوع الأخلاق والدين وعلاقتهما بالسلوك ، يتضح لنا عناية الغزالى بنشاط النفس وفعاليتها ، وكيف أنه يسلك مختلف الوسائل ليكون هذا النشاط محققاً لتكامل الإنسان وحسن تكيفه مع نفسه ومجتمعه وربه .

***

(١) د . زكى المبارك : الأخلاق عند الغزالى ١٣٥ – ١٣٦

خاتمة

من كل ما عرضناه نستطيع أن نقول :

إن الغزالى كان مجدداً فى تفصيله لموضوع علم النفس ، وتوزيع بحوثه على علمين مختلفين . فقد كان السائد عند الباحثين حتى ذلك الحين أن يتناولوا دراسة النفس بصورة عامة ، وأن يكون بحثهم لهـا فى موضوع الطبيعيات . فاستطاع الغزالى أن يخرج بدراسة النفس عن المحور الذى كانت تدرر فيه إلى محور جديد يبدو أقرب إلى الوضعية والموضوعية .

كما أنه كان مجدداً فى طريقة دراسته للنفس ؛ ويبدو هذا التجديد خاصة فى بحث النشاط النفسى وأحواله ، حيث كان يعتمد على التأمل والملاحظة وتحليل السلوك .

ثم إنه توسع فى البحوث التى تتعلق بدراسة علم النفس العام ، والذى كان محور بحثنا فى هذا الكتاب فقد قدم تصنيفاً للحوادث النفسية ، وفصل فى موضوع الحياة النزوعية والوجدانية مما أهمله الكثيرون .

أما فى بحث الإدراك فقد بدا عليه التقليد مع شىء من التعديل فى موضوع الإدراك الحسى ، بينما خالف الفلاسفة فى ابتداع طريق خاص ، هو طريق المكاشفة والإلهام .

وتميز الغزالى عن غيره فى بحوثه الأخلاقية ، ووسائل تعديل السلوك ، واستعمال الشعور الدينى كعامل فى انسجام الشخصية وتكاملها .

إلا أنه بقى مقلداً فى بحوثه المتعلقة بدراسة النفس كماهية أو جوهر قائم بذاته ، وتجديده فى هذه البحوث يبدو فى محاولة التوفيق بين الثقافات والمصادر المختلفة ، وإضفاء الطابع الإسلامى عليها ، مع ميل إلى الاعتماد على المكاشفة فيما يتعلق بهذه المواضيع .

***

مراجع البحث (١)

مؤلفات الغزالى

الغزالى : إحياء علوم الدين ، طبعة عيسى البابى الحلبى ١٣٧٧ هـ ، ١٩٥٧ م
: الإملاء على مشكل الإحياء ، على هامش الإحياء .
: الأربعين فى أصول الدين ، طبعة فرج الله الكردى ١٣٢٨ هـ
: الاقتصاد فى الاعتقاد ، المكتبة التجارية .
: إلجام العوام عن علم الكلام ١٣٠٩ مصر
: أيها الولد ، طبعة اليونسكو ، وطبعة مصر مع الجواهر ١٣٢٨ هـ
: تهافت الفلاسفة ، طبعة بويج : بيروت ١٩٥١ وسليمان دنيا ١٩٤٧.
: الدرة الفاخرة فى علم الآخرة ، تحقيق جوتيه ١٩٠٩
: الحكمة فى مخلوقات الله ، مطبعة النيل ١٣٢١ هـ ، ١٩٠٣
: جواهر القرآن ، مصر ١٣٢٩
: الجواهر الغوالى ، الكردى ١٣٥٣ هـ ، ١٩٣٤م وتشمل الرسائل التالية : (الأدب فى الدين ، فيصل التفرقة ، القواعد العشرة ، مشكاة الأنوار ، رسالة الطير ، كيمياء السعادة ، أيها الولد ، الرسالة الوعظية ، القسطاس المستقيم ، الرسالة اللدنية) .
: خلاصة التصانيف مصر ١٣٢٧ م
: العلم والعمل ، مخطوط بدار الكتب .
: فرائد اللآلىء . فرج الله الكردى ١٣٤٤ هـ . وفيها (معراج السالكين ، منهاج العارفين ، روضة الطالبين) .
: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ، ١٣١٨ هـ ، ١٩٠١م القاهرة.

(١) لم نسجل هنا جميع المراجع التى أفدنا منها ، وإنما اكتفينا بذكر ما يتعلق بموضوع النفس خاصة ، وما أشرنا إليه فعلا فى الهوامش .

الغزالى : العقود واللآلىء من رسائل الإمام الغزالى (الأدب فى الدين، عجائب المخلوقات ، كيمياء السعادة ، الرسالة اللدنية ، بداية الهداية ، الرسالة الوعظية ، الدرة الفاخرة) المطبعة المحمودية التجارية .
: المعارف العقلية ، مخطوط عايكرة مصوّر معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية .
: المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى ، مصر ١٣٢٤ هـ
: المستصفى فى أصول الفقه ، طبعة بولاق ١٣٢٤ هـ
ميزان العمل ، فرج الله الكردى ١٣٢٨ هـ
: معيار العلم ، مطبعة كردستان العلمية ١٣٢٩ هـ
: مقاصد الفلاسفة ، مصر ١٣٣١ هـ وتحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف ١٩٦١م
: المنقذ من الضلال ، تحقيق د . جميل صليبا . و د . كامل عياد ١٣٧٩ هـ ، ١٩٦٠ م وتحقيق الدكتور عبد الحليم محمود ١٩٦٢ م .
: معارج القدس فى مدارج معرفة النفس ، الكردى ١٣٢٧ هـ .
: المضنون الصغير ، والمضنون به على غير أهله (مع الجام العوام) مصر ١٣٠٩ هـ
: منهاج العابدين : ١٣٣٠ هـ

مؤلفات لغير الغزالى

الدكتور إبراهيم بيومى مدكور : فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ، القاهرة ١٩٤٧ م

الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى : الخوف ، من سلسلة إقرأ

: أسرار النفس ، القاهرة ١٩٥١ م

: خلاصة علم النفس

: أفلاطون ، دار المعارف

: محاضرات على طلبة الماجستير عام ١٩٦٠ م

: ابن سينا ، نوابغ الفكر العربى دار المعارف ١٩٥٨م

الدكتور أحمد عزت راجح : أصول علم النفس ، القاهرة ١٩٥٣ ، ١٩٥٤م

الدكتور ألبير نصر نادر : ابن سينا فى النفس البشرية ، بيروت ١٩٦٠ م

إخوان الصفاء : رسائل إخوان الصفاء ، المطبعة العربية .

الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، طبعة ريتر إستانبول ١٩٣٠م والقاهرة ، محيى الدين عبد الحميد ١٣٦٩هـ ١٩٥٠م

أبو الحسن على الحسينى الندوى : رجال الفكر والدعوة فى الإسلام « مطبعة جامعة دمشق ١٣٧٩ هـ ، ١٩٦٠ م .

الأصفهانى : الذريعة إلى مكارم الشريعة .

الإيجى : جواهر الكلام ، طبعة الدكتور أبو العلا عفيفى .

أبو السعود : تفسير القرآن الكريم ، طبعة محمد عبد اللطيف .

أبو العطا البقرى : اعترافات الغزالى ، القاهرة ١٩٤٣

أبو طالب المكى : قوت القلوب ، المطبعة الحسينية . ١٩٣٢ م

الدكتور أبو الوفا التفتازانى : دراسات فى الفلسفة الإسلامية ، القاهرة ١٩٥٧م

إبراهيم اللقانى : جوهرة التوحيد وشرحها المنهاج السديد ، محمد الحنفى الحلبى ط ١

بن باجة : النفس ، تحقيق محمد صغير المعصومى. المجمع العلمى العربى بدمشق ١٣٧٩ هـ ، ١٩٦٠ م

التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون .

الترمذى (الحكيم) : الرياضة وأدب النفس ، تحقيق أربرى وعلى حسن عبد القادر ١٣٦٦ هـ ، ١٩٤٧ م .

: الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب ، تحقيق نقولا زهير ، القاهرة ١٩٥٨ م

ابن تيمية : مجموعة الفتاوى ، الجزء الخامس السبعينية .

تيسير شيخ الأرض : الغزالى ، دار العلم للملايين بيروت . ط ١

التوحيدى (أبو حيان) : المقابسات طبعة القاهرة ١٣٤٧ هـ ، ١٩٢٩ م

الدكتور توفيق الطويل : الأحلام ، طبعة القاهرة ، ١٣٦٤ هـ ، ١٩٤٥م

الدكتور جميل صليبا : ابن سينا ، دمشق ١٣٥٦ هـ ، ١٩٣٧ م

: من أفلاطون إلى ابن سينا ، دمشق ١٩٣٥ م

الجرجانى : التعريفات ، المطبعة الوهبية ١٢٨٣ م

جبور عبد النور : نظرات فى فلسفة العرب ، بيروت .

: إخوان الصفاء ، دار المكشوف بيروت ١٩٤٥م

جوزيف هاشم : الفارابى ، دار الشرق بيروت .

الدكتور حامد عبد القادر : العلاج النفسانى عند العرب الحلبى ١٣٦٦هـ ، ١٩٤٧م

ابن حزم : الفصل فى الملل والنحل المطبعة الأدبية ١٣١٧م

حنا الفاخورى وخليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية ، دار المعارف ، بيروت

دى جلارزا : محاضرات فى الفلسفة العربية .

الذهـــبى : سير أعلام النبلاء ، مخطوط دار الكتب المصرية.

الرازى (الفخر) : معالم أصول الدين .

: المحصل فى أفكار المتقدمين .

الرازى (أبو بكر) : رسائل فلسفية ، تحقيق كراوس ١٩٣٩ م

ابن رشـــد : مناهج الأدلة فى عقائد أهل الملة ، تحقيق الدكتور محمود قاسم ، القاهرة ١٩٥٥ م

ابن رشــد : تلخيص النفس مع رسائل أخرى ، تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى القاهرة ١٩٥٠ م
: تهافت التهافت .
الدكتور زكى نجيب محمود : جابر بن حيان ، سلسلة وزارة الثقافة .
الزبيدى : إتحاف السادة المتقين ، شرح إحياء علوم الدين . ط ١
الدكتور زكى المبارك : الأخلاق عند الغزالى ، دار الكتاب العربى بمصر .
ابن سينا : منطق المشرقيين ، القاهرة ١٩١٠ م
: أحوال النفس ، تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ١٣٧١ هـ ، ١٩٥٢ م
: النجاة ، محيى الدين الكردى ١٣٣١ هـ
: تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات مطبعة هندية ١٣٢٦ هـ ، ١٩٠٨ م وتحتوى الرسائل التالية : (الطبيعيات ، فى الأجرام العلوية ، فى القوى الإنسانية ، فى الحدود ، فى أقسام العلوم العقلية ، فى إثبات النبوات ، النيروزية ، فى العهد ، فى علم الأخلاق) .
: الإشارات والتنبيهات طبعة ليدن ١٨٩٢ م
: الشفاء (شرح الشفاء طهران ١٣٠٣هـ) وطبعة برغ ١٩٥٦ م
: عيون الحكمة ، تحقيق عبد الرحمن بدوى ، القاهرة ١٩٥٤ م
: رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها . تحقيق الدكتور ثابت الفندى ١٩٣٤ م
: شرح الطوسى والرازى للإشارات . دار الطباعة ١٩٢٠ م
السهروردى : عوارف المعارف ، المطبعة العلامية .

سليمان دنيا : الحقيقة فى نظر الغزالى ، مصر ١٩٤٧ م

سلطان محمد : الفلسفة العربية والأخلاق ، مطبعة المعارف ، القاهرة

سانتيلانا : تاريخ المذاهب الفلسفية . مصور جامعة القاهرة ٢٦٠٤٣

الشهرستانى : الملل والنحل ، على هامش الفصل لابن حزم ١٣١٧ هـ

صلاح السلجوقى : محاضرة فى مؤتمر الغزالى ، آذار — مارس ١٩٦٠ بعنوان الأخلاق عند الغزالى .

الطرسى : رسالة بقاء النفس بعد فناء البدن ، شرح الزنجانى ١٣٤٢ هـ القاهرة .

ابن حزم : الفصل فى الملل والنحل ، المطبعة الأدبية ١٣١٧ هـ

ابن طفيل : حى ابن يقظان ، تحقيق أحمد أمين ١٩٥٢ م

: شرح الإشارات ، دار الطباعة ١٩٢٠ م

عباس محمود العقاد : الإنسان فى القرآن ، دار الهلال .

: الشيخ الرئيس ، سلسلة اقرأ .

: الفلسفة القرآنية ، ١٩٤٧ م القاهرة .

: محاضرة عن الغزالى فى الأزهر ، الموسم الثقافى عام ١٣٧٩ هـ ، ١٩٦٠ م

: ابن رشد ، القاهرة ١٩٥٧ م

عبده الحلو : ابن رشد ، دار الشرق بيروت .

عبد الرؤوف المناوى : شرح قصيدة النفس ، مطبعة الموسوعات ١٩٠٠ م ١٣١٨ هـ

عبد الرحمن بدوى : الأفلاطونية المحدثة عند العرب القاهرة ١٩٥٥ م

عبد اللطيف الطيباوى : التصوّف الإسلامى العربى ، ١٩٢٨ م

عبد العزيز عزت : مسكويه ، ١٩٤٧ م

عبدالمنعم عبدالعزيز المليجى : تطور الشعور الدينى عند الطفل والمراهق ، دار المعارف ١٩٥٥ م

الدكتور عثمان أمين : الرواقية ١٩٥٩ م ط ٢

: ديكارت ، الطبعة الرابعة .

: محاورات فلسفية

: شخصيات ومذاهب فلسفية ١٩٤٥م ، ١٣٦٤هـ

: محاضرات على طلبة الماجستير ١٩٦٠ م

عبد الكريم العثمان : سيرة الغزالى وأقوال المتقدمين فيه . تقديم الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ، دار الفكر بدمشق.

عوض الله حجازى : ابن القيم وموقفه من التفكير الإسلامى ، القاهرة ١٣٨٠ هـ ، ١٩٦٠ م

الدكتور عبد العزيز القوصى : أسس علم النفس .

: أسس الصحة النفسية .

الدكتور عبد الهادى أبو ريدة : إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية القاهرة ١٩٤٦ م ، ١٣٦٥ هـ

: محاضرات فى الفلسفة الإسلامية ١٩٥٣—١٩٥٤م

الدكتور على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام .

: مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ١٣٦٧ هـ ، ١٩٤٧ م

ابن عربى : رسالة فى معرفة النفس والروح ، تحقيق أسين بالاسيوس ، باريس ١٩٠٦ م .

الفارابى : الثمرة المرضية فى الرسائل الفارابية ، طبعة ديتريشى ليدن ١٨٩٠ م وفيه الرسائل التالية (كتاب الجمع بين رأيى الحكمين ، فى أغراض الحكيم ، مقالة من الكتاب الموسوم بالحروف ، مقالة فى معانى العقل ، رسالة فيما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ، عيون المسائل ، رسالة فصوص الحكيم ، رسالة فى جواب مسائل سئل عنها ، فيما يصح ولا يصح من أحكام النجوم) .

الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ، القاهرة ١٩٤٨ م
: رسالة فى العقل ، طبعة بويج بيروت ١٩٣٨ م
: مجموع رسائل (التعليقات ، أغراض ما بعد الطبيعة ، إثبات المفارقات رسائل متفرقة ، التنبيه على سبيل السعادة ، تحصيل السعادة ، السياسات المدنية) طبعة حيدر آباد .
» : إحصاء العلوم . تحقيق الدكتور عثمان أمين القاهرة ١٩٤٩ م
فريد الرفاعى : الغزالى من ثلاثة أجزاء ، طبعة عيسى البابى الحلبى ١٣٤٥ هـ ، ١٩٣٦ م .
القشيرى (عبدالكريم بن هوازن) : الرسالة القشيرية . محمد على صبيح ١٣٦٧ هـ ، ١٩٤٨ م .
قدرى طوقان : مقام العقل عند العرب ، دار المعارف .
ابن القيم : الروح . طبعة محمد على ١٣٦٩هـ ، ١٩٥٠م
الكندى : رسالة الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة ، تحقيق الدكتور الأهوانى القاهرة ١٩٤٨ م
: رسائل الكندى الفلسفية ، تحقيق الدكتور أبو ريدة ١٩٥٠
كريم عزقول : العقل فى الإسلام ، مكتبة صادر ، بيروت ١٩٤٦
الدكتور محمود قاسم : فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام ، القاهرة ١٩٥٤ م
مسكويه : اللذات والآلام ، مصور بجامعة القاهرة .
: تهذيب الأخلاق ، طبعة ١٣٢٦ هـ
محمد جواد مغنيه : معالم الفلسفة الإسلامية ، دار العلم للملايين . بيروت
محمد قطب : الإنسان بين المادية والإسلام ، القاهرة ١٩٦٠م
: منهج التربية الإسلامية .
محمد لطفى جمعه : تاريخ فلاسفة الإسلام ، القاهرة ١٣٤٥ هـ

محمد عثمان نجاتى : الإدراك الحسى عند ابن سينا ، القاهرة ١٩٤٦ م

: علم النفس فى حياتنا اليومية ، ط ١ .

محمود عطية هنا ومصطفى الشعبى وجابر عبد الحميد : ترجمة مقالات فى علم النفس بعنوان «الدوافع والانفعالات» القاهرة ١٩٥٧ .

المحاسبى : المسائل فى الزهد ، من مجموعة رسائله المصورة بمكتبة جامعة القاهرة .

: الرعاية لحقوق الله ، طبعة الدكتور عبد الحليم محمود وطه عبد الباقى سرور .

الدكتور محمد يوسف موسى : فلسفة الأخلاق فى الإسلام وصلتها بالفلسفة الإغريقية ، القاهرة ١٩٤٥ م

الدكتور نجيب بليدى : باسكال ، دار المعارف ، القاهرة .

يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوروبية الحديثة .

: « « « فى العصر الوسيط .

: « « اليونانية

الدكتور يوسف مراد : مبادىء علم النفس العام ، القاهرة ١٩٥٤ م

يوحنا قمير : أصول الفلسفة العربية ، المطبعة الكاثوليكية سنة ١٩٥٨ م

كتب مترجمة

أرسطو : النفس ، ترجمة الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى .

: «تحقيق عبدالرحمن بدوى، ترجمة اسحاق بن حنين ١٩٥٤م

: أثولوجيا (نسبه العرب خطأ لأرسطو وهو من تاسوعات أفلوطين) طبعة ديتربشى برلين ١٨٨٢ م

إقبال (محمد) : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام، ترجمة عباس محمود ١٩٥٥م

إيفلنج : علم النفس قديماً وحديثاً، ترجمة محمد عماد إسماعيل وعطية محمود هنا ١٩٤٩ م

جيوم (ألفرد) : الفلسفة والإلهيات (من تراث الإسلام) ترجمة الدكتور توفيق الطويل ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٦ م

جواشون : فلسفة ابن سينا ، ترجمة رمضان لاوند ، دار العلم للملايين بيروت ١٩٥٠ م

جرونيباوم : حضارة الإسلام ، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد وعبد الحميد عبادى ، مشروع الألف كتاب

جيمس (وليام) : أحاديث المعلمين والمتعلمين ، ترجمة الدكتور محمد على العريان ١٩٦١ م

حيدربامات : مجالى الإسلام ، ترجمة عادل زعيتر ، عيسى البابى الحلبى سنة ١٩٥٦ م

دوبور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ترجمة الدكتور عبد الهادى أبو ريدة ١٩٥٤ م

ديس (أوجست) : أفلاطون ، ترجمة محمد إسماعيل ١٣٦٦ هـ ، ١٩٤٧ م

ريفو : الفلسفة اليونانية ، ترجمة الدكتور عبد الحليم محمود ، أبو بكر ذكرى ١٩٥٨ م

راسل : تاريخ الفلسفة الغربية ، ترجمة الدكتور زكى نجيب محمود سنة ١٩٥٤ م

أ . رينان : ابن رشد والرشدية ، ترجمة عادل زعيتر ، عيسى البابى الحلبى ١٩٥٧ م

كارادوفو : الغزالى ، ترجمة عادل زعيتر ١٩٥٨ م

كولبة : مدخل إلى الفلسفة ، ترجمة الدكتور أبو العلا عفيفى ١٩٣٤م

نيكلسون : الصوفية فى الإسلام ، ترجمة نور الدين شريبة ١٣٧١هـ ، ١٩٥١م

: فى التصوف الإسلامى وتاريخه ، ترجمة أبو العلا عفيفى ١٣٥٧ هـ ، ١٩٥٦ م

هادفيلد : علم النفس والأخلاق ، ترجمة محمد عبد الحميد أبو العزم ومراجعة الدكتور عبد العزيز القوصى ، مشروع الألف كتاب .

هلجارد : مختارات من علم النفس ، تعريب عبد الرحمن حجاج ومراجعة محمد خليفة ، مشروع الألف كتاب .

الدوريات

الرسالة : أعداد ٨ ، ٢٢ فبراير ، ١ ، ٢٢ مارس ، ٢ أبريل سنة ١٩٣٧ ، مقالات للدكتور إبراهيم مدكور عن النفس وخلودها عند ابن سينا.

الحديث : كانون ثانى — يناير ١٩٣٣ ، مقال للدكتور ثابت الفندى عن ابن سينا.

المقتطف : مجلد ٣٤ ، مقال للأستاذ محمود الخضيرى عن الغزالى .

الكتاب : أكتوبر ١٩٤٨ ، مقال للدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ، تحقيق رسالة الكندى فى النفس ، أبريل ١٩٥٢ م

: أبريل ١٩٥٢ مقال للدكتور أحمد فؤاد الأهوانى عن النفس عند ابن سينا .

مجلة منبر الإسلام : الأعداد ٤ ، ٥ ، ٦ ، ٧ ، ٨ ، ٩ مقالات للدكتور الأهوانى عن القيم الإسلامية . والعدد ٩ مقال للدكتور مصطفى حلمى بعنوان التصوف الإسلامى علم للنفس الإسلامية .

علم النفس : مجلد ١ ، عدد ٢ مقال للدكتور أبو مدين الشافعى عن الأسس النفسية للعمل الإنسانى .

المجمع العلمى العربى بدمشق : مجلد ٢١ ، ص ٥٠١ وما بعدها ، مجلد ٣٦ ، ص ٥٤٩ وما بعدها ، مجلد ٣٢ ، ٣٣ أعداد ٢ ، ٣ و ٤ ، ٣٠ ص ١٩٠ وما بعدها .

المراجع الأجنبية

ADLER : Psychological Abstracts : 1929.

ADLER : Le temperament nerveux.

ALLPORT : G. The individual and his religion : 1956

ANAWATI G. : Introduction à la théologie musulmane. Paris 1948.

ARISTOTE : Métaphisique, traduction par tricot 1932.

BERGSON : Matière et memoire Paris 1896.

BERGSON : L'énergie spirituelle, Paris 1949.

BOUYGES M. : Essai de chronologie des oeuvres de Al-Ghazali Beirouth 1959.

BEN CHENEB M. : Etudes sur les personnage, Paris 1907.

BEARE J. : Greeck Theories of elementary Cognition, Oxford, 1906.

G. DUGAT : Histoire des philosophies et des theologiens Musulmanes, Paris 1878.

DUHEM J. : La systéme du monde, 1917.

FREUD : The Contribution in the Sexual theory, E. Brill 1940.

GUILLFORD J.P. : General Psychology, 1947.

GILSON E. : Archieves d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen age, 3ème Année, Paris 1928, et 4ème Année.

GUILLAUME : La Formation des habitudes, Alcan 1936.

Psychologie, Alcan 1931.

GOICHON : Lexique de la langue philosophie d'Ibn Sina, 1938.

HOFFDING H. : Esquisse d'une psychologie fondé sur l'experience traduit, Paris 1909.

HUSSERL E. : Idées Directrices pour une phénoménologie, Paris 1950.

JABRE E.	:	La Notion de la certitude selon Ghazali dans ses orgines psychologiques et historiques, Paris 1958.
JABRE E.	:	La notion de la Maarifa chez Ghazali, Beirouth 1958.
JAMES W.	:	Principles of psychologie 1905.
JAMES W.	:	Varieties of religious experience.
LALANDE	:	Vocabulaire Téchnique et oritique de la philosophie, Paris, 1947.
D.B. MACDONALD	:	The life of Al Ghazali in Journal, American Oriental Society Vol. 20, 1879.
D.A. MADKOUR	:	La Place d'Al Farabi dans l'école philosophique Musulmane, Paris 1934.
MASSIGNON	:	Essai sur l'Origine de léxique technique de la mystique Musulmane, Paris 1955.
MASSIGNON	:	Receuil de textes inéndites, 1929.
MC DUGAL	:	Social Psychology, 25th.
MUNCK S.	:	Mélanges de philosophie Juive et Arabe, Paris 1927.
NORMAL MUNK	:	Psychologie, 1946.
NICOLSON	:	A Literary History of the Arabs, London 1932.
A.I. OTHMAN	:	The Concept of man in Islam in the Writings of Al Ghazali, 1960.
PALACIUS ASIN	:	La mystique d'Al Ghazali, MFO, Beirout 1914.
RIBOT	:	La psychologie des sentiments, Paris 1897.
SMITH	:	Al Ghazali the Mystic Paris 1946, London 1944.
WENSINK	:	La pensée de Ghazzali, Paris 1940.

محتويات الكتاب

الصفحة

الفصل الثانى

وجود النفس

الفصل الثالث

وحدة النفس ، عرض تاريخى ، حقيقة الوحدة

الفصل الرابع

أصل النفس . . قديمة أم حادثة

الصفحة

الفصل الخامس

طبيعة النفس

الفصل السادس

الفصل السابع

النفس . . بين البقاء والفناء

الصفحة

الباب الثانى

أحوال النفس بين السلوك والعاطفة والدين

الفصل الثامن

الحياة النزوعية بين الدوافع والعادات والإرادة

الصفحة

الفصل التاسع

الحياة الوجدانية . . انفعالات وعواطف

الفصل العاشر

الإدراك الحسى والعقلى

الصفحة

الصفحة

الفصل الحادى عشر

صلة النفس بالدين والأخلاق

الصفحة

رقم الايداع / ٢٣٧٢ / ٨١

الترقيم الدولى / ٥ ـ ٢٤ ـ ٧٢٣٥ ـ ٩٧٧

دار غريب للطبـــاعة

١٢ شارع نوبار (لاظوغلى) القاهرة

ص ٠ ب ٥٨ (الدواوين) ـ تليفون : ٢٢٠٧٩